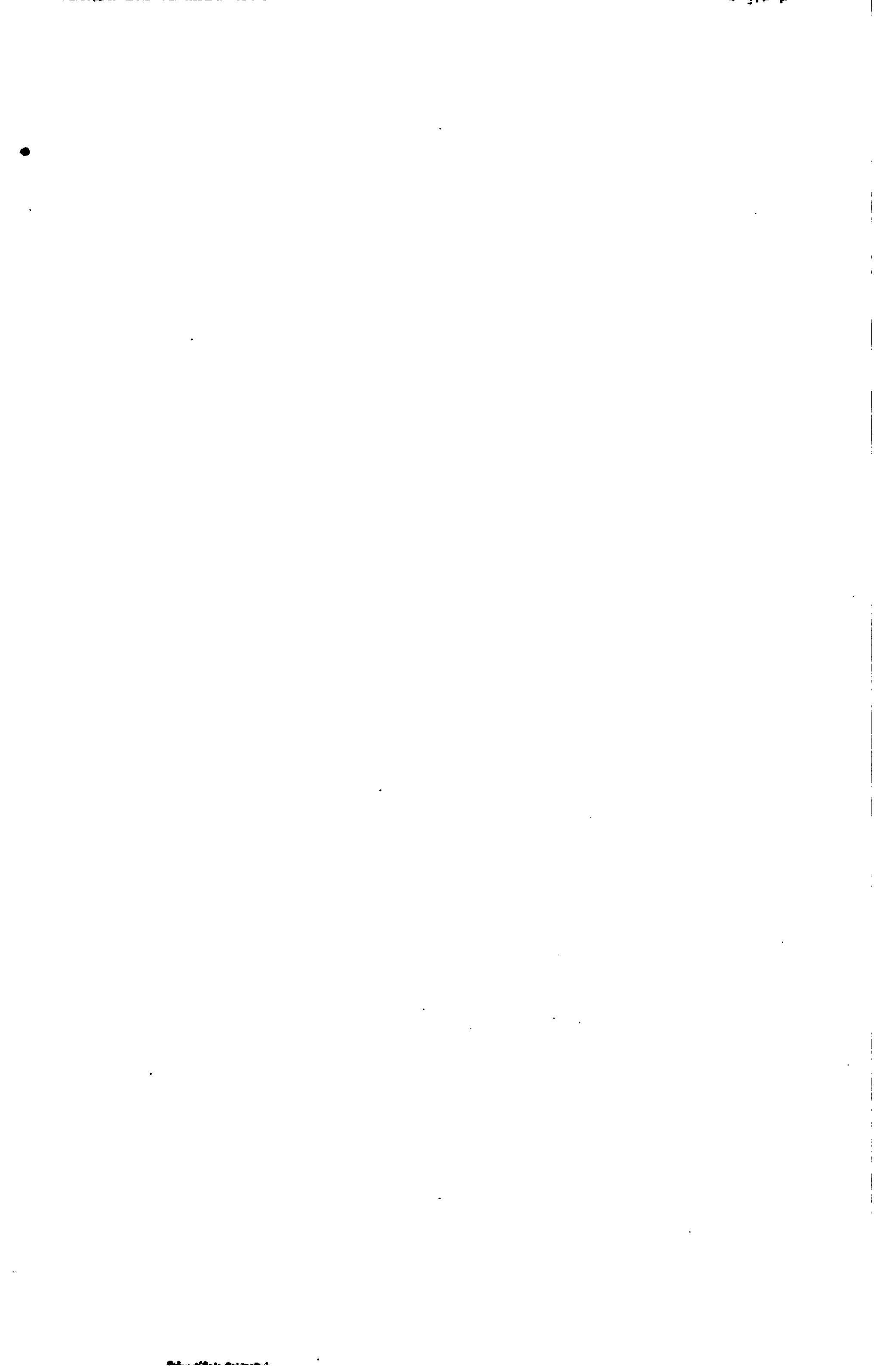



Ex-libris
Charles Atwood
Kofoid
BMC



REALIS

PHILOSOPHIÆ

VOLUMEN III.

REALIS

PHILOSOPHIÆ

INSTITUTIONUM

AUCTORE I. BAYMA S. I. SAC.
IN COLLEGIO SAXOSYLVANO PHIL. PROF.

VOLUMEN III.

LONDINI
EXCUDEBANT TAYLOR ET FRANCIS
TYPOGRAPHI UNIVERSITATIS
A. D. MDCCCLXIII.

OPVS · HOC

IN · PRIVATVM · VSVM

PRIVATO · ÆRE

IMPRESSVM

PRIVATI · IVRIS · ESTO

PRÆFATIO.

Continet hoc volumen tractatus quatuor: quorum tres priores complectuntur omnia quæ in theologia naturali et in cosmologia ab auctoribus tradi solent: ultimus vero, quem ad modum appendicis adiunxi, de infinito disserit.

In primo tractatu, qui est *de Deo*, præter ea, quæ absolutam Dei entitatem respiciunt, pauca addidi valde utilia circa divinas relationes. Quum enim in præcedentibus tractatibus non semel ostenderim, omne ens creatum tribus metaphysice constitui, quæ dici possunt *principium*, *terminus*, et *complementum*, et per hæc tria quamdam Dei unius et trini imaginem præ se ferre; non potui quin hanc triplicem rationem sese sponte offerentem in consideratione Divinitatis breviter attingerem; quippe non decebat, postquam de creatis eius imaginibus multa dixissem, de ipso prototypo prorsus tacere. In quo si extra limites communis philosophiæ paullo liberius excurrisse videor, dabunt mihi veniam, qui veritatem ex supremo Divinitatis fonte derivatam esse sciunt, in gra-

tiam utilitatis non minimæ, quam ex tali excursione percepi.

Tractatus sequens *de mundo* brevem, sed quantum potui diligentem pantheismi germanici analysin continet, et ostendit fontem sophismatum, quibus pantheistæ decepti sunt: conceptum creationis genuinum exponit atque defendit: factum creationis statuit: solum Deum virtute creandi pollere demonstrat: tum reliqua persequitur de fine, perfectione, et ordine mundi; omissis tamen quæstionibus cosmogonicis, quæ ad geologiam magis quam ad philosophiam pertinere videntur.

Sequitur tractatus *de actione Dei in mundo*, ubi divina conservatio, concursus ac providentia separate considerantur. Et quidem in explicando divino concursu cum libera creaturarum voluntate magnæ semper difficultates extiterunt. Has ego ex principiis, quæ mihi certissima visa sunt, resolvere tentavi: quod quum facerem, animadverti, controversiam inter Bannesianos et Molinistas (quoad eam partem, qua philosophiam attingit) ex confusione quadam auxilii prævenientis cum concursu ortam, salvo honore et iuribus utriusque partis, satis commode componi posse. Nihil enim impedit, quominus ipsam præmotionem physicam Thomistarum admittamus, dummodo agnoscamus, actum, qui vi talis præmotionis ponitur, esse actum *spontaneum et directum* prærequisitum ad constituendam voluntatem in proxima potentia utendi sua libertate. Vidimus enim in tractatu de homine, actum primum, directum et spontaneum constituere tantum mate-

riale actus liberi, et esse *actum hominis* tantum, donec voluntas, habita advertentia, eum sanciat, et formalitatem *actus humani* ac liberi illi communicet. Quum autem additio huius formalitatis non importet novam productionem actus physici, sed permanentiam reflexam in actu posito, concluditur quod actus humanus, licet indigeat præmotione physica quoad id quod se habet materialiter ad libertatem, non indiget nisi simultaneo concursu quoad id quod se habet formaliter; et ideo actus humanus ut humanus præmotione quidem physica præparatur, sed nulla præmotione physica determinatur. Atque hoc est fortasse quod plures Thomistæ intendebant dum physicam prædeterminationem cum libertate stare posse dicebant: quamquam fatendum sit, modum loquendi, quo utebantur, sufficienti distinctione caruisse. De qua re nihil aliud addam hoc loco, nisi quod verba Concilii Tridentini docentis *liberum arbitrium motum et excitatum a Deo cooperari divinæ motioni, et posse dissentire, si velit*, videntur mihi tam facilem, strictam et accuratam explicationem habere in mea sententia, ut vix putem quemquam ex ipsis Bannesianis in ea recipienda hæsitaturum.

Ultimus tractatus notionem et proprietates infiniti inquirit, et celebrem quæstionem de possibilitate multitudinis actu infinitæ, quæ post multas disceptationes sub iudice relicta fuit, solvendam assumit. Specialem hanc de infinito investigationem suscipiendam duxi non ideo solum quod in pluribus aliis quæstionibus utilitatem habet (V. Balmes phil.

fund. lib. viii. cap. 2), sed etiam, quia videbam plerosque auctores a falsis aut æquivocis definitionibus exordientes, re vix leviter discussa, ad suas conclusiones properasse, et, quasi finita esset causa, omnem contradicendi potestatem ablatam censuisse, immo mathematicos (qui plures ordines infinitorum admittunt) tamquam risu aut miseratione dignos despexisse. Hos igitur refutandos duxi, ab ipsa definitione infiniti initium disputationis ducendo, ut ostenderem multiplicem infiniti rationem a mathematicis rectissime admitti, et frustra assumi contra eos tamquam inconcussa axiomata hæc duo: *Infinitum nequit augeri*; et *Omne infinitum est infinities infinitum*, aut horum similia. Et hæc ad commonendum lectorem satis sit delibasse.

Apposui ad calcem voluminis additiones quasdam et correctiones primo et secundo volumini faciendas; tantam enim debemus reverentiam veritati, ut non sit nobis integrum quæ non recte diximus dissimulare, et quæ rectius exponi posse deprehendimus non rectius exponere. Addidi denique Indicem quemdam ontologicum ad modum novi tractatus *metaphysicam generalem* exhibentis: quem philosophiæ studiosi poterunt cum fructu consulere, ad reddendam sibi rationem de nexu et ordine rerum, de quibus sparsim tractavimus, non minus quam ad totius scientiæ principia, secundum dependentiam mutuam, rationaliter ordinanda.

I. B.

VII.

DE DEO.

DE DEO.

1. PRIMUM principium et primam causam rerum omnium vocamus Deum: cuius existentiam et attributa quædam lumine naturali cognoscimus eo modo quo ex effectu cognosci potest causa; siquidem perfectionum suarum quasi vestigium quoddam Deus ipse in rebus naturalibus impressit, easque speculum divinitatis effecit. Hinc fit, ut præter supernaturalem theologiam, quæ ex speciali Dei revelatione dimanavit, et in fide fundatur, naturalem quoque theologiam in naturæ ipsius testimonio fundatam habeamus: quæ *naturalis* dicitur, non solum quia naturali facultate ratiocinandi utitur, quod illi cum supernaturali theologia et cum aliis scientiis commune est, sed etiam, et præcipue, quia ex rebus naturaliter cognitis argumenta sua depromit.

Deum hic sub triplici conceptu considerabimus: primo ut summum ens, secundo ut summum principium, tertio ut summam causam. Sub primo conceptu venit eius *esse* in ordine ad se: sub secundo venit *virtus* infinita illius esse, in quantum est fons et radix omnis entitatis possibilis: sub tertio venit eius *virtutis exertio* in ordine ad causandas entitates a Deo distinctas: et sic totus hic tractatus tribus capitibus continebitur.

CAPUT I.

DE DEO IN ORDINE AD SE.

2. Circa Deum in seipso consideratum tria quæri possunt: primo *an sit*; secundo *quid sit*; tertio *qualis sit*. Primam quæ-

stionem tum ad integritatem scientiæ, tum propter atheos præsertim instituimus: secundam, ut præparemus nobis viam ad pantheistas quosvis refutandos: tertiam denique, ut cognitionem Dei, quam ex creaturis accepimus, quantum res patitur, perficiamus.

ARTICULUS PRIMUS.

De existentia Dei.

3. Quærunt philosophi satis communiter, an existentia Dei debeat aut possit demonstrari. Et quidem, si vera esset sententia illorum ontologorum, qui ideam Dei *ut entis simpliciter* ante omnes alias ideas in nobis existere autumant, non esset possibile demonstrare realem Dei existentiam, sed oporteret eam supponere tamquam aliquid nobis immediate perceptum et penitus indemonstrabile. Nam, quum omnis demonstratio utatur ideis, et omnis idea ideam Dei, ut entis simpliciter, ex hypothesi, includat, semper supponenda esset implicite existentia Dei in demonstratione existentiæ Dei (nam in idea Dei includitur eius existentia) et sic demonstratio fieret per circulum vitiosum, id est non esset vera demonstratio. Ut ergo appareat, rigorosam demonstrationem existentiæ Dei esse possibilem, ostendendum prius est, ideam, quam nos habemus de Deo non esse primam ideam, nec fundamentum omnium aliarum idearum.

4. Primo igitur, si idea Dei ut entis simpliciter esset prima idea per quam ad omnes ideas entium particularium perveniremus, ens finitum attingeretur per ideam entis infiniti. Sed hoc est absurdum. Ergo idea Dei non est nostra prima idea in sensu ontologorum. Maior est evidens; quia ens simpliciter, iuxta ontologos, est ens absolute infinitum. Minor vero facile probatur; nam attingere ens finitum per ideam entis infiniti est attingere rem per id quod non est in ea. Nam ratio entitatis, qua ens infinitum in se constituitur, nullo modo est in ente finito, secus ens finitum participaret rationem infinitæ entitatis: quod est evidenter falsum. Iam vero impossibile est attingere

rem per id quod nullo modo est in ea; quod enim non est in re nequit imprimere speciem rei: et sic videmus quod album non ducit in cognitionem dulcis.

Secundo, intuitio, seu directa et immediata apprehensio, exigit ut res, quæ sic debet apprehendi, constituat se præsentem intellectui imprimendo speciem sui in passivitate intellectiva: quod est omnino certum ex ipsa natura intellectus. Atqui Deus nullam naturalem impressit speciem sui esse in mentibus hominum. Ergo nequit mens humana habere naturalem, directam et immediatam intuitionem Dei: et consequenter idea Dei non habetur per primam apprehensionem, sed est idea factitia et ex aliis deducta. Minor probatur; nam si homo haberet impressam speciem, qua immediate perciperet ens absolute infinitum, perciperet etiam immediate per eam speciem tum immensitatem, tum æternitatem, tum alia divina attributa, quæ non solum pertinent ad ens infinitum, sed sunt identice ipsum ens infinitum, ut infra videbimus, et omnes consentiunt. At plane certum est, nos non immediate percipere quid sit immensitas, aut æternitas, sed ad hæc concipienda devenire, et quidem cum difficultate, et imperfectissime, postquam novimus locum et tempus. Ergo similiter non immediate, nec per speciem, percipimus entitatem Dei, sed ad eam devenimus postquam res finitas novimus.

Tertio, quod idea Dei sit idea ex rebus finitis deducta patet ex eo quod omnia, quæ de Deo prædicamus, cogitantur a nobis ad similitudinem quamdam eorum, quæ in creaturis cognoscimus, sublatis imperfectionibus. Sic Deum dicimus intelligentem, liberum, vivum, potentem, sapientem, iustum, beneficum: et dicimus Deum esse sine causa a qua pendeat, sine initio, sine mutatione, sine compositione, sine limite perfectionis: his et similibus rationibus partim positive partim negative expressis continetur cognitio qua cognoscitur a nobis divinitas. Atqui nulla est inter has rationes positive expressas, quæ non sit experientia cognita; ergo quidquid positive affirmamus de Deo, ex creaturis ad Deum transferimus. Patet autem, quod negationes imperfectionis et limitis inutiles essent, si, dum dicimus intelli-

gentiam, libertatem, etc., intelligeremus hæc attributa prout in ipso Deo sunt: ideo enim negamus limitem, quia perfectiones illæ a nobis primo cognoscuntur in rebus limitatis: at si cognoscerentur primo in ente infinito, cognoscerentur ex toto positive, nec cogitaretur limes qui excluderetur.

Quarto, si homo habet directum et immediatum intuitum entitatis Dei, homo positive videt infinitum actu: atqui homo non videt positive infinitum actu; ergo non habet homo illum intuitum Dei. Maior constat; quia si species impressa repræsentaret infinitum in potentia, non repræsentaret Deum: Deus enim est infinitus actu. Minor vero evidens est; quia, quum vires appetitivæ sequantur naturaliter apprehensivas, si homo videret positive ens ut actu infinitum et consequenter ut bonum infinitum, moveretur secundum totam potentialitatem affectus ad illud amandum, ita ut non posset aliquid aliud amare, nisi unice propter ipsum. Hoc autem fatendum est non fieri, quamdiu Deum *videmus per speculum in ænigmate*, sed tunc tantum, quando videbimus eum *facie ad faciem*, et quum *similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Non ergo habet homo nunc intuitum immediatum entitatis Dei, sed videt Deum per creaturas tamquam *per speculum*, et quidem *in ænigmate* tantum, quia creaturæ sunt tamquam *data problematis*, ex quibus ratiocinando ad solutionem, id est ad conceptum Dei, pervenitur.

Quinto, ratio ob quam volunt ontologi nos habere immediatum intuitum Dei, ut entis simpliciter, est quia sic habebitur fundamentum, quo explicetur origo idearum. Atqui nequit hic intuitus esse fundamentum, quo origo idearum explicetur, ut ostensum est in tractatu de homine (n. 98). Ergo nequit admitti talis intuitus immediatus.

5. *Obiicies* 1°. Ens infinitum nequit cognosci per aliud; ergo cognosci debet per intuitum directum et immediatum. Prob. ant. Nam idea finiti infinite deficit ab idea infiniti; ergo nequit cognosci infinitum per aliquid finitum; ergo per se ipsum cognosci debet.

Respondeo *dist. ant.* cognosci intuitive et immediate *conc. ant.*,

mediante abstractione et negatione limitum *neg. ant. et cons.* Ad probationem *conc. ant.* et *dist. cons.* nequit cognosci immediate et intuitive *conc. cons.*, mediante abstractione et negatione imperfectionum *neg. cons.* Qui hæc obiiciunt, *supponunt*, ut recte notat P. Tongiorgi in sua psychologia (n. 394), *ideam, qua infinitum concipimus, positivis ac propriis notis illud repræsentare. Quod si verum foret, profecto hæc idea elementis ex rebus finitis abstractis componi non posset. Sed infiniti notio, quam habemus, non est eiusmodi, sed partim positiva, partim negativa: atque illud ipsum, quod in ea positivum est, non per proprias notas Deum refert, qui finita omnia excedit, sed solum per analogicas.* Quare eodem modo transimus ab entibus finitis ad conceptum entis infiniti, sicut ab intuitu loci determinati ad conceptum immensitatis spatii, et a notione durationis successivæ ad conceptum æternitatis, affirmando videlicet quidquid dicit realitatem, et negando limites atque imperfectiones, sub quibus realitas illa fuit a nobis primo apprehensa.

Instabis. Si ita est, falsam de Deo ideam nobis efformamus. Idea enim falsa est, si non respondet obiecto.

Respondeo *neg. ant.*, et ad rationem *dist.* idea non responderet obiecto, id est infinite deficeret a positiva et adæquata obiecti repræsentatione *conc.*, non responderet, id est exhiberet quod non est in obiecto *neg.* Idea imperfecta et inadæquata non est idea falsa: si enim v. gr. ex bucolicis cognoscas Virgilium esse poëtam, quin aliquid scias de Æneide, notio poëtæ, quam tu applicas Virgilio, erit quidem inadæquata, sed verissima: similiter, si ex una pagina Aristotelis accipias aliquam ideam de eius ingenio, non ideo erit falsa, quia reliqua eius scripta non vidisti, sed erit imperfecta et simul vera. Mundus autem hic, quem videmus, est quasi quidam liber sui auctoris excellentiam prædicans; ac proinde quidquid de Deo ex creaturis noscimus, est quidem infinite infra veritatis plenitudinem, sed non contra veritatem. Accidit autem nobis in Dei idea efformanda ex creaturis id quod aliquando accidit videnti solam umbram corporis in muro: ex umbra enim illa infertur statim existentia corporis, et quidem

solidi, opaci, et cuiusdam magnitudinis et figuræ. Idea autem corporis sic efformata potest vera esse, etiamsi nihil referat de qualitatibus aliis sive substantialibus, sive accidentalibus illius corporis, quas umbra repræsentare nequit. Similiter creaturæ in quantum sunt, et durant, et causant, et intelligunt, et volunt, referunt hæc eadem in Deo esse, licet nobiliore modo; sicut nobiliore modo sunt qualitates corporis in corpore, quam sint in eius umbra, ex qua cognoscuntur.

6. *Obiicies* 2°. Entia finita nequeunt cognosci, nisi prius cognoscatur Deus; ergo nihil dictum. Prob. ant. Nam ens finitum est ens coarctatum limitibus: et antequam concipiamus limites entis, necesse est concipere ens, cui tribuantur. Ergo antequam concipiamus ens finitum, debemus cognoscere quid sit ens absolute et simpliciter. Sed ens absolute et simpliciter est Deus. Ergo.

Respondeo *n. ant.*, ad probationem *conc. ant.* quoad primam partem, sed *nego* quoad secundam, et *n. cons.* Si verum esset, ut vellent ontologi, nos debere prius cognoscere quid sit *ens absolute et simpliciter*, ut deinde illi possemus appingere limites, procul dubio *ens absolute et simpliciter* conciperetur ut in potentia ad recipiendos limites. Ergo certissime idea illa *entis absolute et simpliciter* non esset idea Dei. Si vero dicunt ens absolute et simpliciter esse Deum, quomodo possunt concipere illud ens tamquam limitibus coarctabile? Et si fateantur, ens quod coarctatur non esse Deum, tunc ad quid valebit eorum argumentatio? Cæterum falsum est, nos prius habere ideam entis limitibus coarctabilis, quam entis finiti, quum nulla idea immediate haberi possit, nisi per speciem physice impressam ab obiecto existente: ens autem limitibus coarctabile et nullo adhuc limite coarctatum, utpote indeterminatum, non est ens physicum, sed est terminus resultans ex operatione intellectiva, ut ostensum est in tractatu de homine (n. 104–107).

Instabis. Non possumus cognoscere spatium finitum occupatum a corpore, nisi per relationem ad spatium absolutum et infinitum, quod est extra corpus. Ergo a pari non pos-

sumus cognoscere creaturas finitas, nisi prius cognoscamus ens infinitum.

Respondeo *neg. ant.* et *cons.* Nam ens finitum habet entitatem suam propriam, per quam concipiatur: et homo constitutus in cubiculo clauso bene concipit spatium illud finitum, quin indigeat cogitare de reliquo infinito spatio occupabili. Vide quæ dicta sunt de loco in tractatu de tribus continuis (n. 20, 21).

Urgebis. Omne finitum est contingens et relativum. Ergo nequit concipi nisi cum relatione ad necessarium et absolutum, quod est Deus.

Respondeo *conc. ant. dist. cons.* non potest concipi sub conceptu relativo, nisi cum relatione etc. *conc. cons.*, non potest concipi simpliciter secundum quod habet esse in se, nisi etc. *neg. cons.* Sicut impossibilis est relatio sine fundamento (quod est forma relationis), ita etiam impossibilis est sine terminis absolutis, qui a tali fundamento trahantur ad esse relativum. Quare quantumvis ens finitum sit relativum, constat tamen intrinsece aliquo absoluto, per quod concipi potest. Similiter ens contingens cognosci potest, quin statim explicite attingatur eius contingentia; immo nequit contingentia rei cognosci, nisi cognoscatur prius res; quia relativum non concipitur nisi post absolutum. Secus non possem cognoscere hominem, nisi cognoscerem eius patrem: quum enim ille homo sit filius, est ens relativum: sed evidens est, non posse hominem cognosci sub formalitate relativa filii, nisi cognoscatur prius sub formalitate absoluta hominis. Ad hæc notari potest, quod sicut filius dicit relationem ad patrem, et generatim effectus ad causam, ita pater dicit relationem ad filium, et causa ad effectum: et consequenter, si creaturæ considerantur ut entia relativa, quia sunt ab alio, etiam Deus, ut creator illarum, considerabitur relative et sub conceptu causæ. Sed conceptus causæ, ut sic, non est conceptus entis necessarii et absoluti, nisi causa accipiatur cum addito ut *causa prima*: et hoc additum indiget deduci per ratiocinium fundatum in notione rei finitæ et contingentis. Ergo prius cognoscitur ens finitum et contingens, quam cognoscatur ens infinitum et necessarium.

Cæterum contingentia rerum directe ex earumdem mutabilitate deduci potest, quin entis necessarii existentia supponatur.

7. *Obiicies* 3°. *Si ambo videmus verum esse quod dicis,* ait S. Augustinus (Conf. l. 12. c. 25), *et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, id videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Atqui veritas incommutabilis est Deus. Ergo ex S. Augustino, nisi prius cognoscamus Deum, nihil possumus cognoscere.

Respondeo *dist. M.* in incommutabili veritate, id est in necessario nexu rationum intelligibilium, quas in obiectis percipimus *c. M.,* id est in Deo intuitive et immediate cognito *n. M., conc. min.* et *n. cons.* Ratio distinctionis patet; quum enim dicimus quod duo et duo faciunt quatuor, *incommutabilis veritas,* in qua hoc videmus, est necessarius nexus, qui est inter prædicatum et subiectum, non autem idea divinitatis, ut vellent ontologi; qui essent valde intricati, si cogerentur ex idea Dei transire ad ideam trianguli rectanguli, aut ad ideam bruti, aut ad quamlibet aliam.

Instabis. Veritas incommutabilis, quam percipimus, est æterna. Sed extra Deum nihil est æternum. Ergo.

Respondeo *dist. M.* Veritas incommutabilis, quam percipimus est æterna, si consideretur ut est fontaliter et eminenter *c. M.,* si consideretur ut est formaliter *n. M. conc. min. n. cons.* Veritas necessaria, prout a nobis cognoscitur, est nexus rationum intelligibilium abstractarum, quæ sunt *secundæ intentiones,* et præsupponunt ideas rerum concretarum, seu *primas intentiones*: et ideo tales rationes non percipiuntur a nobis, nisi post realitates illas, a quibus abstrahuntur. Nexus autem rationum intelligibilium est formaliter in ipsis rationibus, quas intelligimus, et prout sunt in intellectu; nam rationes illæ intelligibiles sunt fundamentaliter tantum in rebus intellectis, formaliter vero in intellectu. Quum igitur nec res illæ intellectæ, nec intellectus noster, sit ab æterno, veritas necessaria, quam intelligimus, formaliter sumpta non est æterna. Quia tamen illud, quod nunc intelligitur ut necessario verum, numquam potuit intelligi ut non verum, dixerunt aliqui, veritates necessarias esse *negative* æternas: et

hoc recte dici potest, nec quidquam ontologismo suffragatur. Qui autem dicunt, easdem veritates esse *obiective* æternas, non videntur satis accurate loqui, quia obiectum, in quo intellectus noster eas rationes veras videt, est creatum, non æternum : oporteret igitur potius dicere, quod exemplar divinum veritatum obiectivarum, quas intelligimus, est æternum : veritates autem ipsæ sunt *obiective* temporales, et non nisi *negative* æternæ in sensu explicato.

Et hæc de ista quæstione sufficiant: obiectiones vero quasdam ex idea infiniti desumptas vide infra in tractatu de infinito (n. 3–7).

8. Existentia Dei est *veritas per se nota secundum se* in hoc sensu, quod prædicatum existentiæ includitur in conceptu Dei essentiali: non tamen est per se nota *quoad nos*; quia ad hoc requiritur non solum ut concipiatur ens, cui essentiale sit existere, sed ut cognoscatur, conceptum eiusmodi habere obiectum reale cui respondeat. Quum autem hoc secundum sine aliquo ratiocinii usu non pateat, ideo existentia Dei non est immediate nota quoad nos, id est non percipitur per primam apprehensionem (ut etiam superius diximus), sed mediante ratione cognoscitur. Quia tamen non est opus longa nec abstrusa ratiocinatione ad demonstrandam Dei existentiam, ideo solent auctores dicere, existentiam Dei esse nobis *naturaliter notam*: quod significat, mentem nostram, cognita multarum rerum existentia et earumdem contingentia, ex principio causalitatis, quod naturaliter cognoscit, facili et obvio ratiocinio inferre existentiam alicuius primi principii, ex quo cuncta processerint: quod primum principium vocamus Deum. Hinc omnes nationes, non tantum cultæ, sed et barbaræ, cognoverunt existentiam alicuius primi principii, licet de eiusdem natura atque essentia multipliciter erraverint. Quum enim homines sint naturaliter ratiocinativi, naturaliter trahuntur ab effectibus notis ad causas etiam ignotas admittendas et inquirendas: et facillime advertunt, aliquas causas aliis subordinari, ita ut ad aliquam primam causam tandem perveniendum sit, quæ nulli subordinetur. Sed licet, existente effectu, admittenda sit existentia causæ, non patet

statim ex natura effectus quænam sit natura causæ; vident enim homines magnam varietatem in effectibus eiusdem causæ, et magnam varietatem causarum producentium æquales effectus. Et sic, quamvis ex effectibus facile deducatur existentia primæ causæ, superest investigandum, quæ et qualis sit prima causa: et in hac inquisitione homines, præsertim rudes, sibi relicti, facile errare potuerunt.

Quum ergo omnes gentes admiserint Divinitatem existere, videtur quod existentia Dei, tamquam communi sensu rata, non indigeat specialiter probari. Et, stricte atque absolute loquendo, concedendum est ita esse: sed propter ordinem scientiæ, et propter improbitatem quorumdam qui se atheos profitentur (in quo certissime mentiuntur), expedit ea ipsa ratiocinia, quibus homines ad asserendam Dei existentiam adiguntur, breviter evolvere et confirmare.

9. Existentiam entis summe perfecti omnia prædicant: ordo idealis, ordo moralis, ordo realis. Ordo idealis adæquate sumptus continet *omne verum*, ordo moralis *omne bonum*, ordo realis *omne ens*. Quum autem ens, verum et bonum convertantur, omne ens, omne verum et omne bonum idem sunt realiter, licet sub diversa consideratione; quia ens dicitur absolute, verum in ordine ad intellectum, bonum in ordine ad voluntatem. Quare unum atque idem est, licet sub diversa consideratione, obiectum adæquatum ordinis idealis, moralis et realis, estque infinitum in ordine reali, cuius est fons ut summum ens et summa realitas, et in ordine ideali, cuius est fons ut summa veritas, et in ordine morali, cuius est fons ut summa bonitas.

10. Et primo probatur Dei existentia *ex ordine ideali*. Concipiuntur infinita intelligibilia; ergo existit summum intelligibile summe intelligens; ergo existit Deus. Antecedens constat; dantur enim infinita possibilia, seu non involventia intrinsecam contradictionem: quæ autem non involvunt intrinsecam contradictionem sunt de se intelligibilia. Probatur consequens; nam dari infinita intelligibilia est dari infinita, quorum possit haberi cognitio vera in intellectu. Atqui nisi existat ens summe intel-

ligibile et summe intelligens non potest de infinitis dici quod sint obiecta cognitionis veræ. Ergo existit hoc ens, nempe Deus. Maior huius syllogismi patet; quia verum cognitum est adæquatio rei intelligibilis ad intellectum. Probatur minor. Nisi existat ens summe intelligibile et summe intelligens, omnis cognitio rei possibilis et pure intelligibilis carebit obiecto suo, ac proinde erit falsa. Nam intelligibilia, ut sic, non habent aliquam entitatem obiectivam in se, quum in seipsis non existant, sed in aliquo intelligente tantum. Si ergo non existat summum intelligibile summe intelligens, in quo singula ex illis infinitis intelligibilibus sint actu intellecta, nulla erit entitas obiectiva pure intelligibilium. Et sic nulla erit intelligibilium intelligibilitas, quum entitas obiectiva et intelligibilitas sint unum et idem. Ergo, deficiente omni intelligibilitate, nulla poterit esse adæquatio intelligibilis cum intellectu. Quare, si dantur infinita intelligibilia, existit Deus summe sibi intelligibilis et summe intelligens.

11. Secundo probatur *ex ordine morali*. Concipiuntur infinita obiective honesta, seu honeste amabilia. Ergo existit Deus summa honestas et summa bonitas. Antecedens constat; nam honestas et ordo moralis tantum patet, quantum ordo rationis; quidquid enim est in ordine rationis est honestum. Ordo autem rationis, quum respiciat res in universali, complectitur infinita. Probatur consequens. Dari infinita obiective honesta est dari infinita, quorum amor possit honestum facere amantem. Atqui nisi existat summa bonitas et summa amabilitas, nullorum amor honestum potest facere amantem. Ergo existit hæc summa bonitas, nempe Deus. Maior huius syllogismi patet; quia honestas amantis est in hoc, quod amet rem pro merito amabilitatis, seu consistit in adæquatione quadam amoris cum amabilitate rei. Probatur minor. Nisi existat ens summe bonum se summe amans, omnis amor carebit obiecto amabili, ac proinde non erit rationabilis neque honestus. Nam honeste amabilia, ut sic, non habent in se entitatem aliquam obiectivam, quum in se non existant, sed in aliquo amante amabili tantum. Si ergo

non existat ens summe amabile seipsum summe amans, in quo singula ex illis infinitis honeste amabilibus sint honeste amata, nulla erit entitas obiectiva infinitorum honeste amabilium; et sic nulla erit ipsorum amabilitas, quum entitas obiectiva amabilium constituat eorum amabilitatem. Et consequenter, deficiente omni amabilitate, nulla poterit esse adæquatio amoris et amabilitatis. Si ergo dantur infinita honeste amabilia, existit ens summe amabile et se summe amans, nempe Deus.

12. Tertio probatur *ex ordine reali*, et primo ex ordine reali *metaphysico*. Ens quod nullam involvit in suo conceptu contradictionem vel existit actu, vel est in potentia ad existendum; et non datur medium. Atqui ens infinite perfectum nullam involvit in suo conceptu contradictionem. Ergo ens infinite perfectum vel existit actu, vel est in potentia ad existendum. Quo posito, sic subsumo: Atqui repugnat ens infinite perfectum esse in potentia ad existendum; ergo hoc ens actu existit; ergo existit Deus. In hac argumentatione propositiones omnes sunt evidentes. Quod si suspiceris, an possit includi contradictio in infinitate perfectionis, facile depones dubium considerando quod ad contradictionem requiritur affirmatio et negatio eiusdem sub eodem respectu. Iam vero ubi pura ponitur perfectio ibi pura ponitur affirmatio; negatio enim est exclusio perfectionis, et omnis exclusio connotat limitem: in infinita autem perfectione nullus est limes, nulla exclusio perfectionis, et consequenter nulla negatio. Hinc docent philosophi *realitatem realitati secundum se non opponi*, quia omnis oppositio oritur ex limitibus realitatum; hi autem limites sunt realitatis negationes.

13. Quarto probatur *ex ordine reali physico*. Existit ens contingens; ergo existit ens necessarium. Ens autem necessarium est infinitum, seu Deus. Ergo existit Deus. Antecedens constat; nam existunt entia mutabilia; quod autem mutatur, non est necessarium; ergo contingens. Probatur consequens. Contingens habet rationem essendi extra se, seu est ab alio: et si hoc aliud dicatur esse contingens, de hoc alio quæretur a quo sit, donec perveniatur ad ens quod non sit ab alio. Si enim

procedatur in infinitum, numquam invenietur ratio sufficiens rerum. Consequenter in ascendendo ab effectibus ad causas sistendum erit in aliquo ente quod non sit contingens, sed necessarium. Hoc argumentum non evolvam latius, quum in omnibus philosophiæ libris amplissime tractatum inveniam. Vide Tongiorgi (Theol. nat. c. 11). Quod vero ens necessarium sit infinite perfectum patet; limes enim non est de ratione constitutiva entis, quum limes sit *non ens*; et non ens non sit de ratione constitutiva entis. Ergo habere limites *contingit* enti. Ergo limes competit enti contingenter. Sed enti necessario nihil competit contingenter. Ergo enti necessario non convenit habere limites. Ergo ens necessarium est absolute et undique infinitum. Ergo existit Deus.

14. Item, datur tempus reale; ergo existit ens æternum, immutabile, necessarium, Deus. Antecedens constat: consequens probatur. Tempus nihil aliud est nisi relatio realis inter *prius* et *post*; sublata enim prioritatis et posterioritatis ratione nulla habetur successio. Omnis autem relatio realis debet habere fundamentum reale; ergo et tempus. Atqui fundamentum relationis inter *prius* et *post* nequit habere successionem per *prius* et *post*. Ergo illud reale quod fundat rationem temporis non habet *prius* et *post*, sed est in quodam *nunc* sui generis, cuius virtus sufficiens est fundando cuicumque tempori, id est *existit semper de præsenti* sine ulla successionis vicissitudine: quod est esse æternum. Minor autem patet; quia fundamentum relationis est aliquid in se absolutum, quum omne relativum ex absoluto dimanet, si autem fundamentum relationis inter *prius* et *post* etiam ipsum esset per *prius* et *post*, etiam ipsum esset relativum, non absolutum: et de ipso iterum quæri deberet in quo fundetur, et sic ulterius semper, donec vel numquam inveniatur fundamentum primum, vel admittatur illud *nunc* absolutum, quod valet omne tempus fundare.

Quod autem æternum sit immutabile, constat ex eo quod omnis mutatio essentialiter est per *prius* et *post*, quæ duo ab æternitate ipsa excluduntur. Quod immutabile sit necessarium,

constat ex eo quod omne contingens sit mutabile. Quod vero ens necessarium sit Deus, supra ostensum est, quum ens necessarium sit absolute infinitum.

15. Item, datur locus et locabilitas; ergo existit ens immensum, immutabile, necessarium, seu Deus. Antecedens constat; probatur consequens. Locus nequit esse sine distantia a puncto ad punctum; distantia autem est relatio realis inter *ubi* et *ubi* distincta. Atqui fundamentum relationis inter *ubi* et *ubi* distincta nequit esse aliquid quod habeat *ubi* et *ubi* distincta; ergo illud reale, in quo fundatur relatio distantiæ, vel ratio spatii relativi, non est in *ubi* et *ubi* distincte, sed est in quodam *ubi* sui generis, cuius virtus sufficiens est ad fundandum quodlibet spatium relativum, id est existit totum ubique sine ulla ubicationum vicissitudine aut distinctione; quod est esse immensum. Minor probari potest sicut in argumento præcedente. Quod autem immensum sit immutabile, constat; quia immensum est totum ubique: atqui immensum est infinitum; ergo immensum est infinitum ubique, et ideo habet ubique quidquid habet alicubi, et vice versa. Si ergo ens immensum mutari posset, mutaretur ubique sicut mutaretur alicubi, id est mutaretur per aliquid quod esset ubique sicut esset alicubi: hoc vero esset evidenter immensum. Sed mutari immensum per aliud immensum est impossibile: tum quia duo æque immensa repugnant: tum quia repugnat mutatio infinita; omnis enim mutatio est contingens, et omne contingens est finitæ entitatis, quum possit esse et non esse. Ergo immensum est immutabile, et consequenter necessarium. Ens autem necessarium est Deus.

16. Tria alia argumenta communiter evolvuntur a philosophis ad ostendendam Dei existentiam: *communis et universalis omnium gentium consensus*, qui non nisi ab ipsa natura rationali procedere potest: *ordo physicus* creaturarum, qui ordinantem sapientissimum ostendit: *necessitas primi motoris.* Ex his tribus rationibus, prima est sane optima, sed non videtur evolutione indigere, quum appareat, effectum universalem et constantem non nisi a causa universali et constanti fluere potuisse, et sic

non a liberis hominum institutionibus, aut moribus, aut legibus, sed ab ipsa hominum communi natura ortum habuisse. Secunda ratio est minus efficax ad stricte demonstrandum, licet sit optima ad persuadendum, et indiget evolvi stylo magis oratorio quam philosophico, ut pulcritudo ordinis universalis in mundo existentis ante oculos quodammodo legentium tota ponatur: quo facto, qui animum habeat non perverse dispositum, facile admittet sapientissimum mundi ordinatorem. Si quis vero sit male dispositus, illi adhuc probandum supererit, quod ordinator mundi *absolute infinitam* debet habere sapientiam: hoc vero ex ordine mundi, qui finitus est, et de quo non claram ideam nec adæquatam habemus, difficulter ostendi poterit, nisi probationem corrobores ex contingentia mundanarum rerum, ex creatione animæ spiritualis in humanis generationibus, et aliis argumentis, quæ sunt metaphysica, magis quam physica. Ideo ego hanc probationem hic non latius exponam: vide, si vis, Liberatore (Theol. nat. n. 146). Tertia ratio de necessitate primi motoris fundatur in duobus veterum principiis, quorum unum est: *Omne quod movetur ab alio movetur*: alterum est: *Nihil movet nisi motum.* Sed hoc secundum principium non stat; positis enim duobus elementis in spatio quiescentibus, eodem momento agent ad invicem, ut alterum moveat alterum, et motus sequetur actionem: et ideo duo quiescentia possunt causare mutuum motum, quin quæratur alius motor. Attamen si pro *primo motore* intelligatur ens a quo res mundanæ habent vires motivas, argumentum erit optimum: ab eo enim res omnes habent vim agendi, a quo habent esse: sed tunc argumentum recidit in rerum mundanarum contingentiam, de qua supra (n. 13): et sic non constituit specialem probationem. Potest nihilominus ex motu probari existentia Dei, in quantum motus exigit spatium et fit in tempore: vidimus enim, ex temporeet loco probari existentiam Dei. Et hæc pro brevitate nobis proposita sufficiant.

17. *Obiicies.* Si admittatur infinita series entium contingentium, nulla erit necessitas admittendi ens necessarium. Nam omne ens habebit rationem sufficientem sui esse in alio aliquo

præcedente. Atqui series infinita, etiam ex S. Thoma, non repugnat. Ergo.

Respondeo *n. Mai.* et eius rationem. Nam entia, ex quibus mundus constat, sunt substantiæ, et nullum ens contingens continet in se virtutem productivam substantiæ; ergo nullum ens contingens haberet rationem sui esse in alio præcedente. Hæc responsio totam quæstionem de seriebus infinitis inutilem reddit, et falsam impiorum suppositionem evertit. Quod autem nullum ens contingens habeat virtutem productivam substantiæ, infra ostendetur (de mundo n. 39, 40), ubi probabimus virtutem creandi soli Deo convenire. Nec iuvat recurrere ad materiam improductam, quia etiam hæc suppositio est manifeste falsa, ut infra probabitur (de mundo n. 33). Cæterum præter substantiam materialem existunt substantiæ spirituales, quæ certissime nec sunt improductæ, nec ab aliquo ente contingente produci possunt: et tales sunt animæ humanæ, ut dictum est agendo de homine (n. 85): et hoc sufficeret ad totam adversariorum machinam evertendam.

Alias obiectiones minoris momenti vide apud auctores.

ARTICULUS SECUNDUS.

De entitate Dei absoluta.

18. Deus in se absolute et secundum essentiam consideratus est *Ens a se,* seu habens in seipso rationem suæ existentiæ. Nam hæc notio *entis a se* includit quidquid de natura Divinitatis cogitari potest, et soli Divinitati competit: et ideo per hanc notionem ipsam Dei essentiam attingimus, et Deum ab omni, quod non est Deus, secernimus. Quod dum facimus, nequaquam constituimus Deum sub genere *entis* (quum ens non sit genus), nec sub differentia *a se*: sed loquimur sicut natura nostra exigit, quæ non aliter nos loqui docet. Quum enim non videamus Deum ut in se est, sed ex rebus finitis ad eum abstractive assurgamus, res autem finitæ sint entia limitata, seu cum negatione

entitatis, cogimur ascendere ex rebus finitis ad Deum per negationem eius negationis, qua res finitæ afficiuntur. Quum autem negationes quæ sunt in rebus finitis habeant rationem sui in dependentia harum rerum ab alio, patet, eas excludi posse negando Deum esse ab alio, et dicendo Deum esse *ens a se*. Quare notio entis a se non est notio complexa obiective, sed ex parte nostri subiecti tantum, quatenus intellectus noster, qui in sua notione entis non habet totum quod ens comprehendit, indiget ens sibi cognitum quodammodo ampliare et extendere in infinitum, ut sic notio entis fiat capax respondendi obiecto, seu Deo. Sed si quis haberet adæquatam notionem positivam entis secundum omne quod ens obiective comprehendit, ille unico vocabulo posset Deum definire *Ens*, intelligendo *ens* adæquate secundum notionem comprehensivam quam haberet de ente. Et per hæc patent duo: primo notionem *entis a se* esse obiective simplicissimam: secundo ontologos, qui confundunt notionem Dei cum notione *entis simpliciter* in falso supposito niti, videlicet, quod notio hæc qualis est in hominibus sit *comprehensiva* totius entis, quum non sit nisi *extensiva* ad quodlibet ens, et tanto minus comprehensiva, quanto universalior et maioris extensionis. Vide de homine n. 106, 107.

19. Ens a se est ens *necessarium* absoluta necessitate. Si quis enim fingat ens a se non esse necessarium, cogetur dicere, ens a se posse absolute non esse, quum tamen, utpote a se, habeat in se rationem sui esse. Hoc vero est contradictorium. Nam habere in se rationem sui esse, est habere id, quo habetur esse; præsertim quum ratio essendi sit ipsum esse. Ergo ens a se et ens necessarium sunt unum et idem.

20. Ens a se est ens absolute *independens*. Nam ratio entis a se est in ipso ente, immo est ipsum ens. Ergo non dependet ab aliquo circa esse. Quum autem totum quod est in ente sit *esse*, sequitur, ens a se esse prorsus independens. Frustra autem obiiceretur, quod ens a se dependeat a se ipso; nam dependentia est relatio, et relatio exigit duos terminos distinctos. Ens autem a se non distinguitur a seipso.

Ex omnimoda independentia sequitur quod ens a se est etiam in se: ideoque ens a se est *substantia*. Quia tamen non substat alicui accidenti intrinsece receptibili, non est substantia univoce cum substantiis finitis, sed analogice: et sic dicitur etiam *supersubstantia*.

21. Ens a se est absolute *immutabile*. Nam enti mutabili aliquid contingere potest: sed enti a se nihil contingere potest; nam ens a se est necessarium, necessarium vero excludit contingens.

22. Ens a se est absolute *infinitum*. Hoc iam ostendimus supra (n. 13) ex eo quod limes sit quid contingens: et iterum ostendi potest sic: Omne ens finitum est in potentia ad aliquid: sed ens necessarium non est in potentia ad aliquid; ergo est absolute infinitum. Minor constat ex hoc, quod esse in potentia ad aliquid dicit mutabilitatem. Sed ens necessarium non est mutabile (n. præc.).

23. Ens a se est *æternum*. Sequitur ex eius necessitate et immutabilitate, quæ postulant ut ens a se numquam non sit, et numquam aliter sit ac est. Unde etiam statim colligitur, æternitatem Dei non existere per partes successivas, neque omnino per partes, sed totam simul indivisibiliter; si enim daretur in Deo *ante* et *post*, et *ante* non includeret *post*, aliter se haberet Deus ante, et aliter post. Si autem in Deo *ante* et *post* se includerent, tunc cessaret omnis ratio anterioritatis et posterioritatis: et dicendum esset quod in Deo est solum *nunc* aptum ad fundandum omne *ante* et *post* extra ipsum Deum. Et revera *ante* et *post*, utpote relativa motus, nequeunt esse nisi in iis, quæ recipiunt motum, nempe in rebus mutabilibus. Vide etiam supra n. 14.

24. Ens a se est *immensum*. Sequitur ex eius infinitate et immutabilitate: quarum prima postulat, ut ens a se contineat rationem omnis loci existentis aut possibilis, secunda, ut non possit moveri per locum. Unde statim colligitur, immensitatem Dei non existere per ubicationes distinctas, sed totam simul indivisibiliter in omni *ubi* sive reali, sive possibili; si enim darentur in Deo ubicationes distinctæ, alium modum essendi haberet in

una et alium in alia, et sic in neutra esset infinitus. Addi potest, quod ubicationes distinctæ dicunt terminos relativos motus: ens autem a se quum sit immutabile, ex dictis, nihil habet eorum quæ a motu pendent. Vide præterea quæ supra diximus n. 15.

25. Ens a se est *purus actus*. Sequitur ex eius immutabilitate; nam ens cuius actus est mixtus potentia est natura sua mutabile, quum potentia sit susceptiva actuationis; evidens est igitur ens immutabile non esse actum potentialem, sed actum purum.

26. Ens a se est *unicum*. Sequitur ex absoluta eius infinitate, qua complectitur quidquid habet rationem puri entis. Nihil ergo superest extra ipsum, quod habeat rationem puri entis. Ergo extra ipsum non datur aliud ens a se.

27. Hinc absurda est pluralitas deorum. Si enim eorum unusquisque est finitæ entitatis, nullus ex illis est Deus: si omnes sint infinitæ entitatis, entitas unius erit entitas alterius identice, quum entitas infinita absorbeat in se omnem rationem entis et sic evanescet pluralitas: si vero unus ex illis tantum est infinitus, ille solus erit Deus.

Item absurdus est Manichæismus, seu conceptus duorum summorum principiorum, quorum primum sit summe bonum et causa omnium bonorum, secundum sit summum malum et causa omnium malorum. Nam principium summe malum nequit habere existentiam, quæ est magnum bonum: item nec potest habere intelligentiam, nec vim activam, nec aliquam omnino perfectionem; siquidem essentia eius summe mala excludit omne bonum. Quare quod Manichæi vocant principium summe malum, illud est revera nihilum; quod est dicere, nullum esse tale principium.

Dices. Res creatæ constant actu et potentia. Atqui potentia non est a principio summe bono: ergo ab alio principio, quod sit summe malum. Minor patet; quia Deus non continet in se potentiam; et nemo dat quod non habet.

Respondeo *c. M.* et *min.* et *nego cons.* cum supposito. Nam pura potentia non habet causam a qua directe producatur, quum

non sit ens; est enim nihilum sub conceptu relativo acceptum, ut dictum est in tractatu de primis principiis (n. 21–29 et n. 34) et magis explicabitur infra (De mundo n. 28) agendo de creatione. Si vero Manichæi hoc tantum velint, præter *Deum* existere *nihil* aliud, et istud *nihil* esse id ex quo tamquam termino mundus eductus est, et ratione huius eductionis *ex nihilo* esse in creaturis actum (seu perfectionem) et potentiam (seu defectum perfectionis) non erit nobis lucta adversus eos. Sed ipsi principium suum malum ponunt *positive existere*: et hoc rationi prorsus repugnat.

28. Ens a se est *absolutum*. Nam absoluto duo opponuntur: relativum, et conditionatum. Atqui ens a se non est relativum, nec conditionatum. Ergo. Minor patet; nam relativum non est a se relativum, sed per aliud, et ab illo pendet. Item conditionatum pendet a conditione. Ergo ens a se, utpote independens, est in omni sensu ens absolutum.

29. Ens a se est *infinite perfectum*. Constat ex eo quod sit infinitum entitative et quod sit purus actus. Præterea quum ens a se sit principium omnium quæ sunt vel esse possunt, omnis perfectio quæ est et quæ esse potest procedere debet ab hoc principio: ergo et hoc principium omnem perfectionem possibilem in se habet per prius et meliore modo, id est eminenter et sine mixtura imperfectionis. Hinc ens a se est summe intelligens, summe sanctum, summe iustum, summe potens, etc.

30. Ens a se est *simplicissimum*. Et primo caret compositione *physica*, seu est purus spiritus: nam si contineret materiam, contineret potentiam et mutabilitatem. Secundo caret compositione *metaphysica*, quæ semper reducitur ad compositionem actus et potentiæ; et patet ex dictis, Deum esse purum actum. Tertio caret compositione *logica*, qualis est generis et differentiæ. Nihil enim est in Deo quod possit secundum suam rationem inveniri in multis et extra ipsum. Proprie autem compositio pure logica non est in obiecto, sed in mente eius qui componit conceptus suos præcisivos. Vide etiam S. Thomam, p. 1. q. 3.

Dices. Sunt in Deo tres Personæ, quæ habent realem distinctionem : ergo est in Deo realis compositio, saltem metaphysica.

Respondeo *c. ant. n. cons.* quia Personæ non componuntur cum essentia, cum qua identificantur, nec inter se, quia habent oppositionem relativam positivam. De qua re dicemus aliquid in sequente articulo.

31. Ens a se est identice sua immensitas, sua æternitas, sua simplicitas, sua bonitas, sua infinitas, sua immutabilitas, etc. Ratio est, quia quodlibet abstractum in tantum distinguitur a suo concreto, in quantum denotat quandam formam aptam inesse pluribus concretis distinctis, sicut albedo, quæ est apta inesse pluribus albis. Quare distinctio abstracti a concreto desumitur ex hoc quod abstractum latius pateat, quam concretum. Si ergo contingat, ut in aliquo casu abstractum non magis pateat quam concretum illud, de quo prædicatur, nulla supererit ratio distinctionis, quia tota entitas significata per illud abstractum invenietur unice in illo concreto. Atqui hoc contingit in attributis divinis, quorum nullum latius patere potest, quam concretum Deus, de quo solo prædicantur. Ergo, licet dicamus in abstracto *immensitatem, æternitatem, sapientiam,* etc., intelligenda sunt hæc abstracta eodem modo ac si diceremus *Deum immensum, Deum æternum,* etc. Si autem talia abstracta acciperentur sicut quædam universalia, nullum haberent sensum intelligibilem aut rationabilem. Dicendum ergo, quod talia nomina sunt tantum *grammaticaliter* abstracta, secundum habitudinem humani intellectus, *realiter* vero accipi debent ut concreta, quum non sit alia immensitas nisi Deus immensus, nec alia æternitas nisi Deus æternus, etc.

Confirmatur. Si Deus et eius attributum. v. gr. immensitas non essent realiter idem, Deus componeretur ex substantia et immensitate, quæ in tali casu haberet rationem alicuius formæ realis. Ergo substantia divina non esset de se summa realitas. Ergo non esset infinita, nec independens, nec necessaria. Quum autem forma aliqua nequeat superare exigentiam substantiæ in qua est, nec immensitas esset quid necessarium, nec aliud aliquod attributum. Et sic nihil esset necessarium in ente necessario.

Nequit ergo distingui Deus distinctione aliqua reali a suis attributis. Et sic inter Deum et quodlibet Dei attributum est sola rationis distinctio.

32. Consequenter attributa divina, seu divinæ perfectiones absolutæ, non nisi ratione, etiam inter se, distinguuntur. Nam quæ identificantur realiter uni tertio, identificantur realiter inter se. Realiter ergo in Deo non sunt plures distinctæ perfectiones, sed una perfectio, quam concipimus sub pluribus inadæquatis conceptibus, et diversis nominibus designamus. Distinctio rationis inter immensitatem v. gr. et æternitatem, oritur ex eo quod immensitatem cogitamus tamquam id propter quod Deus est in omni possibili loco, æternitatem tamquam id propter quod Deus est in omni possibili duratione etc. : et, quia locus et tempus significant distincta, id, quo Deus est in omni loco et tempore, concipitur a nobis sub duplici formalitate, quarum una respondet loco, altera tempori. Ita perfectiones divinæ, ut concipiuntur a nobis, qui non videmus eas ut in se sunt, non sunt nisi perfectiones diversæ rationis ex consideratione creaturarum cognitæ, et omni limite expurgatæ, retinentes in conceptu nostro illas diversitates rationum, quas in creaturis vidimus, et quarum nomina a creaturis deduximus. Sed Deus *per suum esse* est in omni loco possibili, *per suum esse* est in omni duratione, *per suum esse* est immutabilis, independens, sapiens etc. Et per hoc magis evidens fit omnimoda Dei simplicitas.

ARTICULUS TERTIUS.

De divinis relationibus.

33. Entitatem Dei absolutam *relative* considerare est unum attributum Dei cum alio comparare, ut immensitatem cum æternitate. Ex dictis autem attributa Dei absoluta realiter identificantur cum divina essentia et inter se : et sic non referuntur ad invicem ut aliud et aliud nisi secundum quod concipiuntur a nobis sub diversis conceptibus eamdem unicam rem inadæquate

repræsentantibus. Ubi autem nulla est oppositio, ibi nulla est relatio nisi identitatis absolutæ. Sed iam considerandum est quod, quum Deus sit ens infinitum et infinite perfectum, ideoque infinite intelligibile et infinite intelligens suam intelligibilitatem, atque hinc sequatur, esse in Deo infinitam ideam suæ intelligibilitatis; et similiter, quum Deus sit summum bonum sibi perfecte cognitum, sibi infinite amabile, et hinc sequatur, esse in Deo infinitam complacentiam de sua amabilitate; comparatio inter Deum ut actuantem ideam sui infinitam, et Deum ut est in idea sic actuata, item inter Deum ut actuantem infinitam sui complacentiam, et Deum ut infinite complacitum, non poterit præbere solam rationis distinctionem, sed, salva semper identitate essentiæ, seu actus divini absoluti, ducet ad *relationes reales*, seu quarum termini realem oppositionem relativam dicunt, et ideo realiter relative distinguuntur. De his relationibus divinis realibus et intrinsecis agere ad theologiam revelatam pertinet: sed quia etiam philosophia, posita supernaturali revelatione, potest, ex parte saltem, quæ a theologis traduntur confirmare, et quia theologi in solvendis difficultatibus circa Unitatem et Trinitatem Dei non raro rationis principiis adiuvantur, tandem quia, etiam in philosophia, ad tuendam omnimodam Dei simplicitatem ostendendum est, relationes divinas nullam compositionem in Deo exigere, pauca quædam de eiusmodi relationibus dicenda esse censui: per quæ et *qualis sit Deus*, quantum fieri poterit, cognoscemus, et faciliorem viam ad multa alia solidius tractanda et distinctius intelligenda aperiemus.

34. Itaque in absoluta realitate entis infinite perfecti, primò invenitur ratio entis summe sibi intelligibilis: et sub hac ratione consideratur realitas absoluta ut quidam actus primus intellectivus infinitus, seu ut virtus actuativa ideæ infinitæ totam ipsius intelligibilitatem perfectissime repræsentantis: et hoc est habere relativam *rationem principii*, quia intelligibile in actu principiat actualem intellectionem.

Hinc secundo in absoluta realitate entis infinite perfecti invenitur etiam ratio entis summe sibi intellecti per actualem per-

fectissimam ideam seu imaginem adæquatam sui esse intelligibilis in seipso necessario existentem, et per quam actu est intelligens. Hæc idea infinita habet *rationem principiati**, vel termini complentis actum intellectivum in esse intellectivi. Et quia ex una parte quidquid est actu intelligibile in ente infinite perfecto, id totum est actu intellectum in sua idea, quumque ex alia parte nequeat esse idea nisi in intelligente; sequitur ideam hanc esse æque infinitam ac ipsum intelligibile cuius est idea, et essentiali necessitate intrinsecam intelligenti. Quia vero actus quo hæc idea existit in ordine absoluto nequit esse nisi actus ipsius intelligentis, cuius est terminus (nam nullus terminus intrinsecus habet esse nisi per actum, cuius est terminus), sequitur ulterius, ideam qua ens infinite perfectum se cognoscit, esse *consubstantialem* cognoscenti, ita ut, quamvis ratio formalis principiati realiter opponatur rationi formali principiantis, utraque tamen exigat unico et eidem actui absoluto identificari, ut mox dicemus.

Hinc tertio, si consideretur exigentia, qua actus intellectivus infinitus exigit terminum infinitum sibi consubstantialem, et exigentia, qua terminus hic infinitus exigit inexistere intelligenti, apparebit, hanc mutuam et essentialem exigentiam habere rationem formalem *conspirationis* ad coinexistendum in unitate substantiæ: ex hac autem formali conspiratione necessario resultat formalis unitas substantiæ, tamquam intrinsecum et adæquatum complementum ipsius conspirationis. Hoc sub-

* S. Thomas (p. 1. q. 33. a. 1) non vult uti hoc vocabulo ad designandum Verbum divinum, quia videtur illi connotare aliquam dependentiam: fatetur tamen sic locutos fuisse Græcos theologos. Sed si hoc vocabulum accipiatur convenienter, id est ad exprimendam oppositionem relativam ratione *originis* simpliciter, recte Verbum divinum dici potest *principiatum* sicut Pater dicitur *principium.* Nec principiatum *de se* connotat dependentiam. Nam non magis involvitur conceptus dependentiæ in principiato, quam conceptus superioritatis in principio: sed de Patre dicimus quod sit *principium* sine damno æqualitatis personarum; ergo de Verbo similiter dicere licet quod sit *principiatum*: præsertim quum eodem modo relativa sint principium et principiatum, sicut Generans et Generatum, quæ de divinis Personis dici possunt, quin connotetur dependentia in Generato.

stantiale complementum habet evidenter realem relativam oppositionem ipsi conspirationi, ex qua resultat: et per hoc realiter relative distinguitur ab actu intellectivo et eius termino ut conspirantibus.

Notandum autem est, quod licet, generatim loquendo, omnis actus primus essendi ut sic, et terminus eius intrinsecus, conspirent tantum in unitatem essendi physice, complete et in actu secundo, tamen in omni ente *intellectivo* hæc unitas habet perfectiorem rationem. Nam in substantia intellectuali actus primus essendi est idem ac actus primus intelligendi (quia intelligere est esse intelligentis), et eius terminus intrinsecus est repræsentatio seu idea entitatis intelligibilis in actu primo existentis. Hinc conspiratio cuiuslibet actus intellectivi cum suo termino in unitatem essendi non dicit conspirationem ad simpliciter coinexistendum, sed ad coinexistendum sub ratione cogniti et cognoscentis. Quum vero, in cognitione sui esse, entitas cogniti congruat necessario et respondeat entitati cognoscentis, et hoc habeat rationem boni substantialis et intrinseci pro ente tam ut cognito quam ut cognoscente, et quum conspiratio in unum sub ratione boni cogniti et præsentis sit conspiratio amoris complacentiæ, complementum talis conspirationis non erit simpliciter unitas formalis existentiæ, sed *unitas formalis amoris substantialis*. Has notiones iam alibi evolvimus, dum constitutiva essentialia substantiæ spiritualis investigavimus. Sed quod in creatura spirituali est ad modum similitudinis participatæ, illud procul dubio in Deo, tamquam in fonte et exemplari omnis realitatis, infinite melius existit.

Actus igitur intellectivus infinitus, sicut terminatur termino consubstantiali infinito, ita infinite conspirat cum hoc termino, conspiratione amoris mutui et essentialis, ad infinitam formalem unitatem, quæ est *unitas amoris*, *complacentiæ* et *beatitudinis infinitæ*, ipsis conspirantibus consubstantialis, et adæquate respondens infinitæ amabilitati, quam infinita intelligibilitas habet ut intellecta in intelligente.

35. Actus, quo producitur terminus consubstantialis pro-

ducenti, dicitur proprie *generatio.* Hinc actus, quo Deus intelligit totam suam intelligibilitatem, seu producit ideam sui sibi consubstantialem, est vera, æterna, infinita generatio: et Deus ipse ratione huius realis actus generativi est et dicitur realiter PATER.

Esse terminum actus generativi est esse Filium. Ergo terminus actu divino intellectivo actuatus, imago Dei consubstantialis, Verbum Dei, est et dicitur realiter FILIUS.

Esse terminum resultantem ex conspiratione Patris et Filii in unitatem amoris substantialis, est esse terminum ab utroque conspiratum, seu esse *Spiritum utriusque.* Quum autem hic amor substantialis adæquet et exhauriat amabilitatem realitatis infinitæ in idea infinite clara elucentis, et per hoc sit summe honestus et sanctus, et præterea ultimo expleat exigentiam divinæ essentiæ, eiusque absolutam perfectionem definitive *sanciat* in unitate infinita omnimode completa, non est vocandus simpliciter *Spiritus,* sed cum addito SPIRITUS SANCTUS. Ad hæc notandum, quod Deus non solum habet hunc amorem substantialem, sed et scit seipsum ut se sic amantem, et amat atque approbat suum amorem utpote rectissimum et ordinatissimum tum ex parte obiecti, tum ex parte actus. Hinc idem amor, qui in signo priori ad hanc approbationem iam dicitur sanctus *obiective* et *materialiter,* in signo sequente dicendus est etiam sanctus *formaliter* et *in specie moris*: etenim ut cognitus et approbatus non solum sancit unionem inter Patrem et Filium, sed ipse *sancitur* a Patre et Filio, et sic verissime et propriissime dicitur *sanctus,* seu *sancitus* passive.

36. Sunt igitur in unitate absoluta divinæ essentiæ tres perfectiones reales, infinitæ, relative oppositæ et ideo realiter distinctæ: *Paternitas, Filiatio, Spiratio passiva*: singulæ tamen realiter identificantur cum absoluta entitate Dei, cum qua nullam habent realem oppositionem. Et ideo nec Pater dici potest *compositus* ex entitate absoluta et paternitate, nec Filius *compositus* ex entitate absoluta et filiatione, nec Spiritus Sanctus *compositus* ex entitate absoluta et spiratione passiva.

Ratio est, quia entitas absoluta divina, et entitas relativa

paternitatis, non habent nisi distinctionem rationis, quæ realem identitatem non impedit. Et revera entitas absoluta divina, secundum præcisionem rationis cogitata ut a paternitate distincta, dicit infinitum actum *intelligibilem*, et eadem entitas absoluta, secundum quod per rationem coniungitur cum paternitate, dicit infinitum actum *intelligentem*: intelligibile autem et intelligens non sunt distincta realiter, quando intelligens intelligit suam intelligibilitatem propriam, sed solum per mentem. Et ideo Pater est unus simplicissimus actus, licet cogitari possit distinctio rationis inter eius esse absolutum et relativum. Similiter esse infinitum actum *intelligibilem* et esse infinitum actum *intellectum* non sunt relative opposita nisi per rationem; et ideo Filius est unus simplicissimus actualis terminus generationis. Similiter esse actum infinite sibi *amabilem* quod competit divinæ essentiæ ut intellectæ, nullam realem oppositionem dicit relate ad esse actum infinitæ *complacentiæ*: et sic etiam in Spiritu Sancto ratio amoris spirati cum entitate absoluta divina identificatur. Quare realis oppositio est inter *intelligere* et *intelligi* tantum, non autem inter hæc duo et *intelligibile*: item inter *conspirare* et *spirari*, non autem inter hæc duo et *amabile*. Unde intelligibile potest identificari tam cum intelligente quam cum intellecto, et amabile potest identificari tam cum conspirantibus in amorem, quam cum amore spirato: intelligibile vero et amabile sub diversa habitudine rationis repræsentant eamdem realitatem absolutam, et sic nullam realem oppositionem dicunt. Remanet ergo ut divina essentia una et eadem identificetur cum Paternitate in Patre, cum Filiatione in Filio, cum Spiratione passiva in Spiritu Sancto, dum contra Paternitas et Filiatio ob realem oppositionem manent distinctæ, et Spiratio activa Patris et Filii, ob æqualem oppositionem cum Spiratione passiva, hanc a se distinguit.

37. *Obiciies* 1°. Quæ sunt idem uni tertio sunt idem inter se. Atqui Paternitas et Filiatio idem sunt ac essentia divina ex dictis; ergo essent idem inter se. Quod quum sit impossibile propter formalem oppositionem, videtur etiam impossibile enti-

tates relativas identificari cum entitate absoluta. Sed si non identificentur, dabitur compositio in Deo.

Respondeo *dist. M.* quæ identificantur uni tertio adæquate, identificantur inter se *c. M.*, quæ identificantur uni tertio inadæquate, ea identificantur inter se *subd.* si nullam habeant oppositionem relativam *trans.*, si habent *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Paternitas et essentia divina identificantur inadæquate tantum, et idem dicendum de Filiatione et de Spiratione passiva. Sed ex hoc non sequitur Paternitatem et essentiam divinam in Patre esse duas res distinctas, sed tantum, essentiam divinam per Paternitatem non sufficienter terminari: et sic, licet essentia divina sit identificata cum Paternitate in Patre, exigit adhuc identificari cum Filiatione in Filio, et cum Spiratione passiva in Spiritu Sancto. Et hæc est ratio propter quam essentia divina dicitur *inadæquate* identificari cum singulis entitatibus relativis: unde identificari inadæquate cum una ex illis non significat identificari imperfecte, sed omnino secundum veram identitatem, attamen cum exigentia identificationis in cæteris. Itaque in Patre est tota essentia divina ut realitas *intelligibilis*, et ut sic identificatur cum Paternitate: in Filio est tota essentia divina ut realitas *intellecta* et ut sic tantum identificatur cum Filiatione: in Spiritu Sancto est tota essentia divina ut realitas amabilis, et ut sic identificatur cum Spiratione passiva. Ex eo autem quod essentia divina nequeat esse in Patre ut passive intellecta, quum tamen sit illa ipsa quæ est in Patre ut intelligibilis actu, statim apparet, eamdem esse realitatem absolutam quæ cum singulis relativis realitatibus identificatur, et simul hanc identificationem non esse adæquatam. Quare nec datur in Deo compositio entitatis relativæ cum absoluta, nec talis identificatio quæ entitates relativas oppositas identicas reddat.

38. *Obiicies* 2°. Relativum et absolutum sunt opposita. Ergo vel non sunt in Deo entitates relativæ, vel, si dantur, nequeunt cum entitate absoluta identificari. Insuper entitates relativæ constituerent Deum relativum; quod repugnat.

Respondeo *dist. ant.* relativum opponitur absoluto ratione

ratiocinata *conc. ant.*, realiter *n. ant.* et *cons.* Relativum formaliter opponitur suo correlativo et quidem sub ea ratione præcisa correlativi; et ideo nequit cum eo identificari, quia si hoc posset fieri, cessarent esse correlativa. Contra relativum sola ratione opponitur absoluto; quia absolutum dicit rem simpliciter, negligendo respectum, relativum vero dicit vel rem cum habitudine quadam, vel ipsam habitudinem eius. Quum vero habitudo rei ad aliam rem *de se* sit aliquid abstractum, in concreto autem sit ipsa res in quantum actu dicens ordinem ad aliam, esse relativum acquiritur per solam positionem termini oppositi: et sic illud idem, quod prius dicebatur absolutum, incipit dici etiam relativum sine ulla sui intrinseca mutatione. Sic, existente uno albo, existit quoddam absolutum, et eius albedo (per quam, posito alio albo, referetur ad illud) iam præexistit in illo absoluto, et est unum ex eius constitutivis absolutis; quare, quum album fit relativum, per illud ipsum habet rationem relativi intrinsecam, per quod constituitur in se cum oppositione ad aliud relativum. Ergo in albo, et idem accidit in cæteris, entitas relativa cum absoluta realiter identificatur, saltem inadæquate. Et hoc est verum etiam a fortiori in Deo, in quo entitates relativæ cum essentia identificantur, ut dictum est; et sic soluta est difficultas.

Ad aliud, quod additur, dicendum quod, etiamsi sint in Deo perfectiones relativæ, non tamen constituunt Deum relativum. Licet enim Pater sit Deus, et Filius sit Deus, et Pater dicat oppositionem relativam ad Filium, non tamen dicit oppositionem secundum essentiam divinam, qua Deus est: et sic opponitur Pater Filio sub formalitate Patris, non sub formalitate Dei. Quum itaque entitates relativæ in Deo opponantur mutuo inter se, sed identificentur sine oppositione cum entitate absoluta, seu essentia, erunt quidem relativæ ad invicem, sed non ad essentiam. Manet ergo quod divina essentia sit undique absoluta.

39. *Obiicies* 3°. Tres entitates relativæ in uno ente sunt unum et plura. Sed unum et plura dicunt compositum. Ergo Deus esset compositus.

Respondeo *dist. M.* sunt unum substantive et plura terminative *c. M.*, sunt unum et plura substantive *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Divina essentia non componitur, sed terminatur tribus realitatibus relativis, cum quibus seorsim sumptis realiter inadæquate identificatur, ut dictum est, et cum quibus non facit tria, sed unum tripliciter terminatum. Sic, si detur area triangularis, necessario terminabitur tribus terminationibus, seu angulis realiter distinctis: et tamen erit una area triangularis, et singuli anguli identificabuntur cum illa area inadæquate (non enim habent aliud esse, quam esse illius): manebunt tamen distincti inter se propter mutuam oppositionem. Similiter longum et latum et profundum identificantur cum solido, licet sint distinctæ et reales solidi dimensiones: et tamen dicere quod unum et idem solidum sit longum, sit latum, sit profundum, non est dicere tria absolute, sed unum absolute sub diversis formalitatibus relativis consideratum: nec est dicere unum compositum ex longo, lato et profundo, quia longum, latum et profundum sunt lineæ, et solidum non componitur ex lineis. Sed, quidquid sit de his similitudinibus, certe in Deo entitates relativæ non componunt, sed terminant unam entitatem absolutam, et non componuntur inter se, quia relativorum, ut sic, proprium est referri, non componi cum correlativis.

Instabis. In angelo est similitudo Unitatis et Trinitatis divinæ. Sed in angelo est compositio metaphysica ex actu, termino et complemento utriusque. Ergo etiam in Deo.

Respondeo, in hoc exemplo afferri similitudinem imperfectam, non paritatem; nam in angelo, qui est actus finitus, actui respondet terminus finitus, qui quamvis sit actualis cognitio entitatis angelicæ, est tamen in potentia ad recipiendas species infinitarum aliarum entitatum: et sic actus et terminus intellectivus in angelo dicuntur actus et potentia: actus autem a potentia realiter distinguitur metaphysice, tamquam ens a quodam non ente, id est *negative.* Similiter ultimum complementum substantiæ angelicæ est potentiale, quia procedit ex cognitione sui esse finiti, quod est bonum finitum, et sic prout

actuabitur magis et magis potentia intellectiva in cognitione, magis et magis actuabitur potentia affectiva quæ est in angelo. Si autem angelus esset purus actus, tunc et terminus et complementum haberent rationem puri actus, et non cessante licet oppositione relativa, cessaret possibilitas omnis metaphysicæ compositionis, quia unus et idem actus nequit esse compositus. Apparet ergo, rationem, propter quam in angelo est compositio, in Deo locum non habere.

40. *Obiicies* 4°. Si ita est, mysterium Trinitatis per solam philosophiam explicabitur: quod admitti nequit.

Respondeo *n. ant.* Nam mysterium non consistit præcise in hoc quod *una entitas absoluta indigeat terminari tribus terminationibus realiter distinctis* (huius enim rei exempla passim inveniuntur extra Deum), sed consistit in hoc quod entitas una absoluta sic terminata habeat rationem trium Personarum. Iam vero in omnibus, quæ supra diximus, nihil est quod demonstrative probet tres esse in Deo personas. Licet enim adhibuerimus nomina Patris, Filii et Spiritus Sancti, quæ sunt nomina *personalia*, et ostenderimus convenientiam horum nominum cum realitate, non tamen cum perfecta evidentia apparet utrum illa tria relativa, quæ nominibus personalibus recte nominantur, exigant omnino tres Personas, an unicam personam altioris ordinis constituere possint, quæ dicatur simpliciter Deus. Ratio est, quia ideam Personæ philosophi explicant per incommunicabilitatem: in Deo autem, licet Paternitas non communicetur Filio, et per hoc dicat personalitatem, attamen essentia quæ est in Patre communicatur: et propter hoc Paternitas et Filiatio, non inter se, sed *in tertio* identificantur: quod non respondet ideæ incommunicabilitatis adæquatæ, qua persona, ut nobis naturaliter cognita, constituitur. Hinc apparet, nomen Personæ, prout Deo tribuitur, non habere eumdem sensum, quem habet extra Deum: quare ex idea personæ quam habemus non possumus rigorose, sed tantum per quamdam analogiam, de personalitatibus divinis aliquid dicere.

His tamen non obstantibus, potest naturalis philosophia,

posita revelatione, detegere *convenientiam* mysterii revelati cum ratione, ita ut valeat saltem suadere quod non perfecte demonstrat. Habet enim ratio humana aliquod fundamentum solidum iudicandi, nomina Patris, Filii et Spiritus Sancti, utpote personalia, significare personas realiter distinctas, non obstante identificatione personalitatum *in tertio*. Ratio est, quia tot debent esse Personæ distinctæ, quot sunt rationes personales, quarum una realiter non est alia; nam omnis ratio necessaria habet suum rationatum. Quod vero identificentur personalitates *in tertio*, hoc tantum ostendit essentiam in tribus Personis esse identicam. Et ad hoc intelligendum pro nostro modulo, possumus notare, quod etiam in area triangulari habemus identificationem laterum et angulorum in tertio, quin tamen anguli et latera cessent habere distinctam subsistentiam. Sed quia non intendimus hic probare Mysterium Trinitatis Personarum, quod theologi ex auctoritate invincibiliter demonstrant, hæc pauca satis sint*.

41. Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt prorsus æquales, non solum quia habent unicam essentiam divinam absolutissime perfectam et infinitam, sed etiam quia Paternitas, Filiatio et Spiratio passiva æqualem infinitam perfectionem dicunt. Nam tanta est Filiatio, quanta est Paternitas, quum idea infinite perfecta adæquet actum infinitum cognoscentis: item tanta est

* *Vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, quum eiusdem philosophiæ sit . . . . Dei existentiam, naturam, attributa,* ETIAM QUÆ FIDES CREDENDA PROPONIT, *per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere, atque hoc modo viam munire ad hæc dogmata fide rectius tenenda,* ET AD ILLA ETIAM RECONDITIORA DOGMATA, QUÆ SOLA FIDE PERCIPI PRIMUM POSSUNT, UT ILLA ALIQUO MODO A RATIONE INTELLIGANTUR. *Hæc quidem agere, atque in his versari debet severa et pulcherrima veræ philosophiæ scientia.* (Litteræ Pii PP. ix. in forma brevis ad Venerabilem fratrem Gregorium Archiepisc. Monacensem et Frisingensem 14 decemb. 1862.)

Vide etiam S. Thomam, p. 1. q. 27. a. 1 et 3, item q. 32. a. 1, et præsertim in Opusculo ii. (Compend. Theol. ad Reginaldum fratrem) a cap. xxxvi. usque ad cap. lxviii., ubi clare et breviter totum Trinitatis mysterium atiocinando explicat.

Spiratio passiva, quanta est activa, quia amor procedens adæquat infinitam amabilitatem cognitam. Habetur tamen inter perfectiones relativas ordo originis, secundum quem prius concipitur Paternitas, dein Filiatio, demum Spiratio passiva. Ordo originis est ordo rationis tantum.

42. Deus est vivens. Pater est *vivens* active adæquate per actum cognoscendi et amandi: Filius est *vita* tum passive, in quantum est terminus a Patre actuatus, tum active, in quantum cum Patre conspirat in unitatem amoris. Spiritus Sanctus est *vivus* passive adæquate in quantum a Patre et Filio spiratur. Nec maior est perfectio esse viventem, quam esse vitam aut esse vivum, quamquam inter hæc, quæ rationem relativam Personarum sequuntur, detur quidam ordo, sicut in ipsis Personis. Vita autem Dei est tota actu infinita, quum actus cognoscendi et amandi sit infinitus, ut patet.

43. De aliis pluribus quæ ad SS. Trinitatem pertinent, consule theologos, præsertim S. Thomam, p. 1. q. 29 et seqq. Concludemus hic notando, contra pantheistas, essentiam divinam non posse existere impersonaliter: et sic *Deum impersonalem*, quem ipsi fingunt, esse puram contradictionem. Substantia vivens, intelligens, amans, terminata, seu ultimo completa est certe personalis: nec pantheistæ possunt aliquid aliud exigere præter hæc. Atqui Deus est talis substantia. Est ergo in Deo personalitas aliqua. Item *persona*, ut inquit S. Thomas (p. 1. q. 29. a. 3) *significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, quum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen Persona de Deo dicatur: non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quæ creaturis a nobis imposita, Deo tribuuntur.*

CAPUT II.

DE DEO UT FONTE OMNIUM POSSIBILIUM.

44. Omnis entitas possibilis pertinet vel ad ordinem idealem, vel ad ordinem moralem, vel ad ordinem realem physicum. Addo *physicum*, quia iuxta modum loquendi rationabilem et receptum ordo idealis et ordo moralis habent et ipsi suam obiectivam realitatem, quum realitas et ens sumantur pro eodem. Tribus itaque articulis distincte inquiremus quomodo entitates omnes possibiles in ordine sive ideali, sive morali, sive reali physico in Deo contineantur: quamvis enim soleant auctores quæstionem de possibilitate rerum in Ontologia instituere, magis proprie tamen ad theologiam naturalem pertinet eamdem resolvere.

ARTICULUS PRIMUS.

Deus est fons totius ordinis idealis.

45. Ordo idealis complectitur omne intelligibile, prout intellectui subest. Circa hunc autem ordinem tria attendi possunt: primo principium quod, seu remotum, tenens locum materiæ: secundo principium quo, seu proximum, tenens locum formæ: tertio quod resultat ex his principiis, seu ipse ordo idealis.

Principium remotum ordinis idealis est veritas obiectiva infinita, ideoque infinite intelligibilis, et infinitum exemplar *exemplabile*, infinitis modis imitabilis seu participabilis extra se: quæ veritas obiectiva est ipsa divina essentia ut dicit verum metaphysicum absolutum et infinitum. Et patet; nam ens et verum metaphysicum convertuntur, et Deus quum sit primum et infinitum ens, est etiam primum et infinitum verum cognoscibile, et continet in se omnem rationem veri cuiuscumque cognoscibilis. Quod autem verum obiectivum sit solum principium remotum ordinis idealis apparet ex eo quod verum obiectivum significat verum ut actu cognoscibile tantum, seu ut in potentia ad esse actu cognitum: unde habet se ut aliquid in potentia ad essendum in idea.

Principium proximum ordinis idealis est actualis cognitio infinita, comprehensiva, exprimens distinctissime illam obiectivam veritatem, quam facit cognitam, secundum totam suam infinitam cognoscibilitatem et secundum totam imitabilitatem quam habere potest ad extra. Hæc summa cognitio est Verbum vel Idea Patris, ut supra explicavimus: et per hanc Ideam exemplar illud infinitum fit infinite et realiter *exemplatum*, quum Verbum divinum sit vera imago subsistens Patris, illique consubstantialis, ac prima absolute Idea atque absolute perfecta.

Ordo idealis, qui ex his principiis resultat, nihil aliud est nisi infinita multitudo terminorum virtualium in infinita illa Idea eminenter contentorum, seu quibus omnibus unica illa Idea ob suam perfectionem realiter eminenter æquivalet. Idea enim divina unica, dum repræsentat et exprimit infinitam intelligibilitatem, repræsentat et exprimit eminentiore modo omnes possibiles eius intelligibilitatis participationes, et consequenter omnia vera intelligibilia. Hæc autem vera ut sic expressa et repræsentata eminenter in Verbo divino, dicuntur *ideæ divinæ.* Quum ergo in ordine ideali nihil esse possit, de quo Deus non habeat ideam, patet ordinem idealem totum contineri in ideis divinis, in quantum scilicet unica Idea eius infinita est actus repræsentativus omnium veritatum cognoscibilium cum summa perfectione et distinctione.

46. Actus, quo Deus cognoscit intelligibilitatem suam ut eminenter continentem omnes rerum cogitabilium intelligibilitates, qui actus propterea, ut dictum est, æquivalet infinitis ideis, dicitur *Scientia simplicis intelligentiæ.* Quare scientia hæc complectitur totum ordinem idealem, id est omnia vera obiectiva ut relata ad intellectum.

Scientia simplicis intelligentiæ est absolute immutabilis, sicut et ipse ordo idealis, qui est immutabilis sicut ipse Deus. Patet enim quod ordo idealis non potest mutari nisi vel mutetur veritas obiectiva infinita quæ est in Deo, vel mutetur cognitio quam Deus habet de hac veritate, id est nisi mutetur unum ex principiis quibus constituitur. Quare, quum hæc sint absolute immuta-

bilia, omnis veritas ordinis idealis est absolute immutabilis et omnino antecedenter necessaria. Atque hinc essentiæ rerum intelligibiles, ut sunt Deo intellectæ, dicuntur æternæ, necessariæ, immutabiles. Quæcumque vero non continentur in tali ordine, ea sunt necessario et immutabiliter inintelligibilia, falsa, contradictoria. Apparet etiam, ordinem idealem nullam habere dependentiam a voluntate Dei sive libera sive necessaria, quum etiam in Deo non intelligatur voluntas, etiam necessaria, nisi ratione post intellectum.

47. Si quis intellectus creatus existat, nullam veritatem idealem cognoscet, quæ non contineatur in scientia simplicis intelligentiæ. Quapropter obiectum intellectus creati erit necessario vel ipsa intelligibilitas infinita (ut accidit in beatis Deum intuitive videntibus) vel aliqua imitatio aut participatio eiusdem finita, quæ realiter extra Deum existat, ut essentia producta, referens essentiam suam intelligibilem in Deo eminenter existentem. Sicut enim entitas divina infinita habet infinitam intelligibilitatem, ita entitates finitæ in tantum participant de intelligibilitate in quantum participant de entitate. Quum autem participent totam entitatem suæ essentiæ, quam actu habent, totam etiam suæ essentiæ intelligibilitatem participant: et sic sunt intelligibiles per propriam entitatem. Hinc tria sequuntur: 1° quum intellectus creatus existat, apparet, scientiam simplicis intelligentiæ esse participabilem ad extra, et actu participatam: 2° ordo idealis etiam in intellectu creato habet necessariam et immutabilem veritatem: 3° quamvis obiectum reale, in quo est prima ratio ordinis idealis, sit ens summe intelligibile, quod est Deus, non tamen est aliqua necessitas intuendi immediate ipsum Deum ad hoc ut possit quis veritatem aliquam idealem intelligere, ut Ontologi plures vellent; quia obiecta finita habent suam propriam intelligibilitatem. Immo, quum veritates ideales nobis cognitæ sint finitæ, et plures vel pauciores pro maiore vel minore observatione, studio et experientia circa res finitas, patet, nos eas veritates ex harum rerum entitate deducere, non ex intuitu Dei. Brevi, non intelligimus intelli-

gibilia in primo exemplari (in quo non sunt formaliter, sed eminenter) sed in exemplatis creatis, in quibus sunt sub iis formalitatibus, sub quibus ea apprehendimus.

ARTICULUS SECUNDUS.

Deus est fons totius ordinis moralis.

48. Ordo moralis complectitur omne quod honeste amari potest, prout actu amatur ab aliqua voluntate. Circa quem ordinem iterum attendi possunt tria: principium eius remotum, seu quod: principium proximum, seu quo: et denique ipse ordo moralis ex utroque resultans.

Principium remotum ordinis moralis est duplex: obiectivum et subiectivum*. Principium obiectivum, quod dici posset *materiale remotum*, est infinita perfectio entitatis divinæ infinite amabilis, quia infinite cognita, et infinitis modis imitabilis seu participabilis ad extra. Hoc principium est itaque essentia Dei non ut cognoscibilis, sed ut cognita a Patre in Filio: quia ut sic cognita habet rationem boni, et est obiectum necessariæ complacentiæ. Principium subiectivum, quod dici posset *materiale proximum*, est actualis complacentia infinita, quæ procedit ex bonitate infinita adæquate cognita. Hæc complacentia adæquat obiecti meritum, et æquivalet infinitis complacentiis adæquantibus omnes gradus meriti, secundum quos summa perfectio est participabilis ad extra. Ostensum est autem supra, hanc complacentiam in Deo esse ipsum Spiritum Sanctum, qui est actualis amor tum appretiativus, tum affectivus Patris et Filii, et prima atque infinita honestas subiectiva, materialiter considerata.

Principium proximum ordinis moralis, seu quo formalis mora-

* Nulla est in Deo distinctio obiecti a subiecto, ut patet ex supradictis: sed utimur his terminis ad designandum unum et idem reale prout duplici modo a nobis concipitur cum fundamento in re: aliud enim est secundum conceptum nostrum amabilitas Dei, aliud complacentia de propria amabilitate: prior habet rationem obiecti, secunda habet rationem actus quo hoc obiectum attingitur.

litas constituitur, habetur per hoc, quod Deus habens hanc complacentiam de sua bonitate, actu cognoscat se cum hac complacentia existentem, et actu amet, approbet, sanciat eamdem utpote rectissimam, ordinatissimam, sibi debitam: quæ sanctio et approbatio pertinet proprie ad voluntatem. Hinc ex hac sanctione, ut ita dicam, reflexa complacentiæ suæ infinitæ, divina voluntas concipitur habere *formalem* infinitam rectitudinem et honestatem, quæ non est specialiter propria Spiritus Sancti, sicut rectitudo et honestas complacentiæ materialiter consideratæ, sed toti Trinitati communis est, et identica in singulis Personis, sicut et ipsa voluntas.

Ordo moralis, qui ex his principiis resultat, nihil aliud est nisi infinita multitudo virtualis terminorum in infinita Dei sanctitate eminenter contentorum, seu quibus divina sanctitas realiter eminenter æquivalet. Nam sicut bonitas infinita continet eminenter omnes gradus bonitatis honeste amabilis (moralitatem obiectivam), ita complacentia directa de illa infinita bonitate continet eminenter omnes gradus complacentiæ respondentes merito omnium graduum bonitatis (honestatem subiectivam materialiter consideratam): cognitio autem et approbatio illius infinitæ complacentiæ æquivalet eminenter cognitioni et approbationi infinitorum actuum complacentiæ adæquantium gradus quoslibet bonitatis participabiles ad extra: complacentia autem sic approbata scienter et quodammodo reflexe a voluntate habet formalem moralitatem.

49. Approbatio qua Deus approbat sua voluntate complacentiam quam habet de sua infinita bonitate, in quantum æquivalet approbationi infinitarum complacentiarum de omnibus bonitatibus possibilibus pro earum merito, accipienda est ut prima norma omnium actuum voluntatis cuiusvis rationalis possibilis: et sub hoc respectu dicitur *Lex æterna.* Quæcumque igitur concipi possunt reflexe complacita alicui voluntati, quin sint eminenter complacita in voluntate divina, eo ipso erunt inhonesta et contraria ordini morali, utpote contra meritum vel ultra meritum amata. Lex autem æterna est absolute immuta-

bilis, sicut et ipse ordo moralis, cuius principium sive remotum sive proximum est absolute necessarium. Hinc etiam bonitas intrinseca et obiectiva actuum moralium est æterna et immutabilis, quum nullo modo pendeat a libera Dei voluntate, sed a necessaria tantum : et idem dicatur de intrinseca obiectiva morali malitia.

50. Si voluntas aliqua rationalis extra Deum existat, nullum liberum actum et moraliter bonum obiective et subiective exerere poterit, qui non contineatur eminenter in actu quo voluntas Dei complacet sibi in sua bonitate et approbat suam complacentiam. Sed quum creatura possit per accidens errare in iudicando de bonitate obiecti, poterit per accidens esse in creatura actus habens formalem moralitatem, licet cadat in obiectum indebitum. Ratio est, quia materiale actus moralis involvit obiectum non ut est in se, sed ut est cognitum agenti: posito igitur errore intellectus invincibili, affectus spontanee resultans ex cognitione erronea est proportionatus manifestationi boni, et duratio affectus voluntaria, id est cum advertentia, est volitio adæquans bonitatem cognitam in obiecto: in qua adæquatione consistit eius moralitas formalis. Actus formaliter honestus continetur eminenter in actu quo Deus amat se, et videt se amantem et quiescit scienter in amore sui, quod est approbare se amantem, ut dictum est. Hæc autem in Deo non sunt distincta, sed unum, et præbent exemplar eorum, quæ in voluntate finita distincte fiunt; primo enim, proposito obiecto, eoque cognito sub ratione boni, voluntas prorumpit in actum directum, qui est necessaria resultatio et naturale complementum cognitionis habitæ: tum advertit et scit se esse amantem actu tale obiectum sub tali ratione boni: tum posita hac advertentia quiescit reflexe in sua complacentia de tali obiecto, seu reflexe consentit suo actui directo, ut alibi explicatum est: qui consensus est proprie volitio.

51. Actus, quo voluntas primo constituitur in esse substantiali, est necessario bonus et honestus, quum sit terminus immediate terminans actum Dei creativum, qui necessario bonus est et sanctus; non autem bonus esset et sanctus, si eius terminus non

esset sanctus et bonus. Sed actus accidentalis volendi potest esse malus et inhonestus multiplici modo, tum materialiter, tum formaliter. Materialiter malus est quando propter errorem aut ignorantiam bonum apprehenditur ut malum, aut malum ut bonum: formaliter malus est, quando obiectum non diligitur secundum meritum eius actu cognitum: materialiter et formaliter malus est, quando utrumque simul contingit. Quum autem malum sit defectus, causa actus, ut materialiter mali, est defectus perfectionis in cognoscendo, qui defectus habet rationem negationis in ignorantia, privationis in iudicio falso: causa vero actus, ut formaliter inhonesti, est defectus perfectionis in volendo, qui defectus habet rationem privationis, quia voluntas scienter privat suum actum perfectione per ordinem moralem requisita.

52. Hinc violatio ordinis moralis non causatur ex hoc quod voluntas creaturæ sit libera, sed ex hoc quod creatura in usu suæ libertatis possit deficere, et actu velit deficere; nam formalitas a qua actus liber habet malitiam nullam causam positivam efficientem exigit, sed resultat privative ex positione actus physici, sicut resultat cæcitas ex non proportione cuiusdam oculi cum lumine. Res autem ulterius patebit considerando quod etiam in Deo est libertas (de qua cap. seq.) et tamen nulla possibilitas culpæ: similiter voluntas creata, præcise in quantum libera, non est nisi participatio creata divinæ libertatis, nec dicit ordinem ad culpam ut sic, sed ut deficiens et imperfecta in suo esse et in sua libertate. Atque hinc sequitur, esse in Deo exemplar omnis actus obiective et subiective honesti tum materialiter, tum formaliter, sed nullum esse in Deo exemplar actus obiective aut subiective inhonesti sive formaliter sive materialiter: hoc enim importaret defectum vel in intellectu vel in voluntate divina, vel in utroque.

53. Obiectum voluntatis rationalis creatæ nullum aliud est nisi vel ipsa bonitas divina (ut accidit in beatis Deum intuitive videntibus) vel aliqua finita eiusdem participatio, quæ cognoscatur inesse rebus extra Deum existentibus, aut quæ ex rebus existentibus per rationis operationem apprehendatur. Hinc solum bonum est voluntatis obiectum, etiam quando voluntas

inordinate agit, quia ipsam inordinationem sibi ut bonam proponit. Insuper tria alia sequuntur: 1° quum realiter existant voluntates rationales creatæ, apparet, legem æternam esse participabilem, et actu participatam rationali creaturæ: lex autem æterna, ut sic participata, dicitur *lex naturalis*: 2° ordo moralis, etiam pro voluntate creata, habet obiectivam necessitatem et immutabilitatem, immo etiam subiectivam, dependenter tamen a dictamine conscientiæ (seu perceptione reflexa congruentiæ actus cum ordine obiectivo), quæ idcirco dicitur *proxima regula* actionum moralium, sicut lex naturalis dicitur *remota regula* earumdem: 3° quamvis obiectum reale, in quo est prima ratio totius ordinis moralis, sit Deus, non tamen necesse est actum adhæsionis terminari ad ipsum Deum, ut possit homo alicui bono finito adhærere; obiecta enim finita, sicut propriam realitatem et intelligibilitatem, ita propriam habent bonitatem. Et ideo bonum, quod voluntas humana naturaliter appetit, est bonum ex propria experientia et creaturarum cognitione apprehensum, cogitatum in communi et indeterminate ut causativum felicitatis, non vero ipsa bonitas divina prout in Deo ipso est. Hinc possibile est peccatum, quo voluntas se avertat a Deo, dum actu inordinate ad bonum finitum se convertit: quod impossibile esset, si complacentia boni in communi esset complacentia de divina bonitate. Hæc tamen impossibilitas peccandi videtur esse necessaria Ontologismi consequentia; quia si omnis entitas in entitate Dei intelligitur, etiam omnis bonitas in bonitate Dei amatur; amatur enim prout cognoscitur: et sic amor boni finiti esset actus semper ad Deum conversus, et nemo posset in amore boni finiti fieri aversus a Deo.

ARTICULUS TERTIUS.

Deus est fons totius ordinis realis.

54. Ordo realis, ut existens extra Deum, pendet a Deo ut causa efficiente: et sub hoc aspectu hunc ordinem considerabimus capite sequente: hic vero eumdem ordinem spectabimus ut emi-

nenter in Deo, summo realitatis omnis principio, contentum, præscindendo ab omni creatione facta, et in signo priori ad voluntatem creandi. Ordo realis sic acceptus complectitur omne quod potest physice existere in natura rerum, secundum quod iam continetur in virtute alicuius causæ.

Principium remotum ordinis realis sic accepti est realitas infinita, infinite cognita, infinite amata, infinite participabilis, quæ est ipsa Dei essentia adæquate sumpta, ut physice existit, et propterea prout continet in sua summa realitate primam rationem omnis realizabilis.

Principium proximum eiusdem ordinis est divina virtus infinita (seu terminabilitas extrinseca divini actus ad infinitos terminos) se extendens ad omne realizabile sine exceptione, id est valens imitari ad extra suam realitatem secundum quoslibet gradus imitationis cogitabiles. Hæc virtus, inadæquate accepta, ad singulas Personas divinas pertinet, adæquate in omnibus simul existit. Nam virtus realizandi aliquid ad extra requirit et realitatem primam imitabilem, et ideam, qua cognoscatur modus imitationis, et amor talis imitationis cognitæ: quæ tria ad tres Personas ordinate referuntur. Præterea in omni agente principium operativum est natura eius: in Deo autem natura est in tribus simul Personis una et eadem. Virtus igitur producendi ens reale est totius Trinitatis: est autem prima absolute virtus, eaque infinita; propter quod dicitur *omnipotentia.* Non tamen dicitur *totipotentia*: tum quia realizabilia, ut in Deo sunt, non faciunt aliquod totum, quum non sint partes distinctæ: tum quia repugnat status rerum, in quo nihil supersit arbitrio Dei realizabile: tum quia in totalitate realizabilium sunt infinita contradictoria et contraria, quæ se mutuo excludunt, ut Petrus puer et Petrus senex, Paullus sedens et Paullus ambulans etc.; unde sequitur Deum non posse simul actuare totalitatem realizabilium.

Ordo realis resultans ex his principiis nihil aliud est nisi infinita multitudo terminorum in divina omnipotentia virtualiter eminenter contentorum, seu ad quos divinus actus extrinsece

terminari potest: et sic omnes termini *intrinsece* possibiles (de quibus supra n. 46) id est rerum essentiæ cogitabiles, ut actu subsunt divinæ virtuti, acquirunt practicam, seu, ut dicunt, *extrinsecam* possibilitatem.

55. Scientia extrinsece seu practice possibilium est scientia prælucens divinæ libertati in suis operationibus ad extra, et dici posset *practica*: sed communiter confunditur cum scientia simplicis intelligentiæ, et uno nomine utraque simul dicitur *scientia possibilium*. Non tamen inutiliter distingui possunt; scientia enim simplicis intelligentiæ attingit possibilia ut sunt quædam *vera* speculative, scientia vero extrinsece possibilium attingit eadem ut sunt quædam *factibilia*: quam distinctionem S. Thomas virtualiter innuit, dum ponit scientiam Dei unam esse simul speculativam ac practicam, sub diverso scilicet respectu.

56. Quum inter possibilia non sint ea solum, quæ Deus immediate per creationem producere potest, sed etiam actiones creaturarum, quæ ab ipsis creaturis, Deo concurrente, ponuntur, quumque, ob possibilitatem creaturæ liberæ, possibiles sint actiones a voluntate libere procedentes, hinc scientia extrinsece possibilium, in quantum extendit se ad conditionatam futuritionem quorumdam actuum, includit scientiam omnium quæ voluntas libera creaturæ factura est in quibusvis adiunctis et conditionibus possibilibus, id est, quid factura esset, si Deus eam in talibus adiunctis poneret. Quum vero positis illis adiunctis non debeat tolli libertas, patet ea adiuncta non esse intrinsece connexa cum actu ita ut, positis illis, *vi illorum* actus sequi debeat: et sic non potest Deus in his adiunctis, ut in medio, intueri actum liberum ut futurum potius quam non futurum: sed, quia actus liber est determinate vel non est vi ipsius voluntatis, in ipsa voluntate libera creaturæ possibilis tantum cognoscibilis est. Voluntas autem libera tunc tantum exhibet in se intuendum aliquem actum, quum consideratur ut existens in illo actu, seu quum exhibet videnti illud ipsum quod sciendum est. Et consequenter Deus videt actus liberos in ipsa voluntate ut iam agente. Sic ante creationem fuit possibilis hæc inter-

rogatio: *Si creetur Heva et ponatur in talibus adiunctis et sic tentetur, an comedet fructum vetitum?* Responsio affirmativa ab æterno cognita fuit Deo, non propter decretum creandi Hevam et ponendi eam in illis adiunctis, nec propter decretum aliquod determinationem voluntatis Hevæ importans (quod fuisset contrarium libertati mulieris) sed quia Deus volitionem illam comedendi fructum vetitum in ipsa Hevæ voluntate intuitus est ab æterno, eo modo quo nos intuemur quæ sunt nobis vel realiter vel per imaginationem præsentia.

Similiter fit interrogatio: *Si Tyrii videant miracula Christi, an facient pœnitentiam?* Responsio affirmativa ab æterno cognita fuit Deo, non in nexu aliquo necessario inter visionem miraculorum et pœnitentiam (nam visis miraculis poterant Tyrii libere facere vel non facere pœnitentiam), sed in ipso actu pœnitendi, qui libere exstitisset sub conditione illa miraculorum.

57. Scientia eorum quæ libere fierent, si poneretur aliqua conditio, etiamsi numquam fiant, quia numquam ponetur conditio, dicitur *scientia conditionatorum libere futuribilium,* vel *scientia media*: est enim media inter scientiam eorum quæ sunt pure possibilia et scientiam eorum quæ absolute fient. Esse in Deo hanc scientiam patet 1° quia nulla debet posse fieri interrogatio, cui Deus nesciat respondere: atqui de futuribilibus conditionatis fieri possunt interrogationes; ergo: 2° quia homines possunt aliquibus interrogationibus eiusmodi respondere cum probabilitate, et non raro verum respondent; ergo et Deus debet scire responsionem, et quidem certissimam: 3° quia Deus multa ex his conditionate futuribilibus se scire manifestavit, ut ex Scripturis Sacris apparet: 4° quia libertas creata est participatio libertatis divinæ: sed Deus scit quid ipse facturus esset in omni possibili hypothesi; ergo scit etiam quid factura esset creatura libera in omni possibili hypothesi. Sicut enim Deus in sua infinita realitate videt omnes realitates quæ esse possunt, ita in sua infinita voluntate videt omnes voluntates quæ esse possunt, et in sua volitione libera omnes volitiones liberas possibiles. Quia enim scientia, qua Deus cognoscit se libere vo-

lentem absolute vel conditionate, præsupponit in Deo actum hunc absolute vel conditionate terminatum ad aliquid, etiam scientia qua cognoscit creaturas libere volentes absolute vel conditionate, præsupponit creatas voluntates absolute vel conditionate terminatas ad aliquid: et sic, quamvis sit certissima scientia, non potest humanæ libertati nocere, sicut non nocet divinæ.

Quod autem Deus videat libera conditionate futuribilia non in suo decreto, sed in seipsis, sic ulterius declarari potest. Actus liber ut est in ipsa voluntate (nam non agitur hic de actibus qui sequuntur, qui sunt imperati, et non sunt liberi nisi in causa) non est nisi quies *actualis* in actu spontaneo post advertentiam. Quando ergo voluntas cum conscientia de suo actu spontaneo reflexe illi actui acquiescit, non ponit novam actionem, sed omittit actum contrarium, ad quem habet potentiam, ut persistat in actu in quo est: et ideo videre voluntatem reflexe seu libere consentientem est videre actum spontaneum coniunctum cum actu reflectendi connotantem exclusionem actus oppositi, per quam voluntas concipitur determinata et fixa in altero opposito. Si exclusio hæc fieret per positivum actum, concipi posset decretum aliquod divinum in quo hæc exclusio cognosceretur: sed quia hæc exclusio habetur per ipsam non positionem novi actus, nullum concipi potest decretum, in quo hæc exclusio cognoscatur: omne enim decretum Dei liberum ad aliquid positivum terminatur. Si quis vero recurrat ad decretum concurrendi ad actum primum spontaneum et ad actum advertentiæ, nihil proficiet; quia posito actu primo et advertentia, nondum ponitur voluntas determinata ad unum; non ergo in tali decreto potest cognosci quid factura est voluntas, sed per hoc solum cognosci potest, quod de duobus oppositis actibus Deus hunc videat esse in voluntate, illum non videat.

Hæc explicatio sicut valet pro actibus qui erunt, et sub conditionibus quæ erunt, ita valet pro actibus qui essent, et sub conditionibus quæ essent; nihil enim interest inter hos duos casus, nisi quod in primo conditio verificabitur, in secundo non verificabitur. At conditio, quum in utroque casu sit contingens,

nihil influit in veritatem cognitionis, quæ sub conditione continetur. Atque hinc concluditur, Deum eodem modo videre quælibet sibi possibilia ut conditionate futura, sub conditione *si Deus ipse velit*, et videre quælibet voluntati creatæ possibilia ut conditionate futura, sub conditione *si positis conditionibus materialibus, creatura velit*. In utroque vero casu, si conditio ponatur, conditionate futurum mutabitur in absolute futurum, ut patet.

CAPUT III.

DE DEO, UT CAUSA OMNIS ENTITATIS PRODUCTÆ.

58. Hucusque consideravimus Deum in ordine rerum obiectivo, necessario, absoluto: nunc accedamus ad Deum ut causam primam ordinis relativi, contingentis, realiter et in concreto existentis extra Deum. Sed in transitu ab ordine necessario et æterno ad ordinem contingentem et creatum nullus invenitur nexus necessarius, cuius ope possit ex existentia Dei inferri existentia creaturæ. Hæc carentia nexus necessarii fundat in nobis conceptum *libertatis* divinæ: ideo enim Deus liber est ad extra, quia nullus est necessarius nexus inter Deum et rem quamlibet extra Deum inductivus creaturæ ex Deo. Atque hic est verus et genuinus conceptus divinæ libertatis: quam licet exprimamus per negationem nexus necessarii cum creatura, scimus tamen esse positivam realitatem perfectissimam, sicut alia divina attributa, quæ vocabulis negativis exprimuntur. Quum enim nexus necessarius Dei cum creatura dicat maximam imperfectionem, seu dependentiam, negatio huius imperfectionis constituet maximam perfectionem, seu independentiam absolutam. Hinc necesse est admittere libertatem in Deo ad extra, ne privetur Deus sua independentia. Similiter Deus est immutabilis; ergo est liber ad extra; secus ponendus esset nexus necessarius, ideoque immutabilis, inter creaturam et Deum: sed nexus immutabilis eiusmodi importaret immutabilitatem creaturæ, vel

mutationem in Deo: nam non potest nexus manere idem, nisi Deus et creatura simul mutentur in eadem ratione, vel tum Deus tum creatura sint immutabiles: quum vero creatura de facto mutetur, necesse esset ad servandam nexus identitatem ut Deus quoque proportionaliter mutaretur. Ergo nullus datur nexus necessarius Dei cum aliquo extra Deum. Itaque ad explicandam causalitatem Dei ad extra, attendenda est actualis terminatio divinæ voluntatis ad extra, in quantum dicit et volitionem creandi aliquid, et ipsam creationem, quæ sunt causalitas finalis et effectiva rerum creatarum: considerabimus autem hic actum creativum primo secundum suum esse materiale et formale: secundo prout convenit Deo a quo est: tertio prout actu in creatura recipitur.

ARTICULUS PRIMUS.

De actu creativo in se spectato.

59. Actus creativus præsupponit realem existentiam entis undique infiniti et omnipotentis, habentis adæquatam cognitionem omnium imitationum possibilium suæ realitatis et infinitam complacentiam de sua bonitate æquivalentem infinitis complacentiis adæquantibus bonitatem singularum entitatum per quas entitas infinita est realiter imitabilis, ut supra (n. 54) dictum est. Sed his omnibus positis, si nihil aliud addatur, nondum concipitur actus creativus, sed tantum eius possibilitas, vel potius concipitur actus creativus sub conditione existens, ut nunc declarabimus.

60. Conditio sub qua, positis supradictis, actus creativus existit, non est aliquid Deo adæquate intrinsecum: seu nequit dici: *Existeret actus creativus, si existeret in Deo simpliciter talis vel talis intrinseca determinatio.* Nam quidquid est in ipso Deo est necessarium et immutabile; si ergo conditio hæc esset aliquid adæquate intrinsecum Deo, esset et ipsa necessaria et immutabilis; quare etiam actus creativus esset necessarius et immutabilis: et sic non solum destrueretur libertas Dei, et contingentia

ac mutabilitas creaturarum, sed etiam tolleretur proprie dicta creatio, et dicendum esset cum Spinoza, res omnes esse emanationem substantialem divinitatis. Ergo conditio illa non est adæquate intrinseca Deo.

61. Eadem conditio nequit esse Deo adæquate extrinseca: seu nequit dici: *Existeret actus creativus, si existeret hoc vel illud extra Deum.* Quamvis enim ex existentia rei cuiuslibet extra Deum inferri possit ac debeat actus creativus, natura tamen prius est actus creativus a Deo procedens quam res creata: et sic res existens extra Deum complet quidem actum creativum in esse formaliter creativi, ut infra dicemus cum profundioribus Theologis, non tamen est conditio prærequisita huius actus, quum pendeat ab hoc actu in existendo: alio modo, existentia creaturæ est terminus in quo completur actus creativus, non principium a quo procedat. Et ideo conditio illa nequit esse adæquate extra Deum.

62. Sequitur, conditionem sub qua, positis supradictis (n. 59), actus creativus existit esse aliquid partim Deo intrinsecum, partim extrinsecum. Prout est aliquid Deo intrinsecum continet *principium proximum* actus creativi, seu volitionem boni extrinseci et relativi nullo nexu necessario et antecedente connexi cum volitione boni sibi intrinseci et absoluti. Hoc principium proximum fundat in nobis conceptum Dei *ut in actu primo creandi.* Prout est aliquid Deo extrinsecum continet *terminum* ipsum relativum, ad quem terminatur illa volitio, ut realiter extra Deum existentem: ita ut actus ille primus creandi per realem huius termini existentiam concipiatur completus in esse actus secundi. Quare existentia actus creativi ut creativi enunciari potest sub hac conditione: *Existet actus creativus, si Deus terminet volitionem suam ad bonum reale extrinsecum.*

63. Volitio autem boni realis extrinseci non est entitative et in ordine absoluto distincta a volitione necessaria boni intrinseci, sed distinguitur tantum terminative et relationis connotatione. Hoc enim accidit in omni quod concipitur dicere ordinem ad aliud, ut subiectum relationis in se unum dupliciter consi-

deretur: primo absolute, ut est in se: secundo ut est in relatione tamquam subiectum: et hoc secundo modo entitas eius non differt intrinsece a seipsa absolute sumpta, sed connotatione tantum rei extrinsecæ, in quantum dicit ordinem ad extra. Similiter ergo volitio boni realis extrinseci in Deo idem est *entitative* ac volitio necessaria ad intra (et ideo est et ipsa necessaria entitative): sed propter contingentiam boni extrinseci, ad quod eadem volitio terminatur, quum posset non sic terminari, eadem volitio est *terminative* et relative contingens. Unde quidquid se tenet ex parte actus divini absoluti est necessarium: quidquid se tenet ex parte termini extrinseci est contingens: *ipsa autem terminatio actus absoluti necessarii ad terminum contingentem est contingens,* quia potest non esse. Ergo actus creativus est entitative et materialiter necessarius in ratione actus, sed est contingens formaliter et terminative ob contingentiam termini realis quo completur in esse actus creativi: et brevius *actus creativus est necessarius in essendo, contingens in terminando.*

64. Ex his apparet quomodo responderi possit difficultatibus, quæ ex immutabilitate Dei petuntur contra eius libertatem ad extra. Primo enim, eo ipso quod in asserenda Dei libertate indigemus addere limitationem *ad extra,* apparet, actum Dei liberum non posse concipi secundum formalitatem liberi, nisi ut aliquid ordinis relativi, et libertatem Dei formaliter sumptam non esse nisi carentiam nexus necessarii inter actum et terminum extrinsecum. Si ergo perseveret hæc carentia, perseverabit Deus immutabilis. Atqui per actum Dei liberum non introducitur nexus necessarius; nam introducitur nexus liber et contingens. Ergo Deus, etiam ut liber, manet immutabilis.

Secundo, ex eo quod Deus creet vel non creet, creet hoc vel illud, vel hunc mundum et non alium, nihil aliud sequitur, nisi quod eius actus terminetur ad extra vel non terminetur, terminetur uno termino vel alio, uno et non alio. Hoc autem nullam importat mutationem in Deo, sed tantum in termino, qui incipit esse, et ex quo Deus denominationem realem creantis acquirit;

mutato enim termino relationis, nullo modo mutatur relationis subiectum in se, sed solum denominatio relativa subiecti ut ad terminum se referentis. Si vero Deus nihil creet, deficiente omni termino relativo, non haberetur aliqua relatio contingens, et Deus non esset denominandus *Creator*: sed non ideo mutaretur; quia esse formaliter creantem non constituit entitatem absolutam Dei, quum antecedenter ad *esse cum respectu ad aliud* concipi debeat *absolute esse*: referri autem vel non referri non est nova entitas recepta in agente seu creante, sed resultatio nexus contingentis inter creantem et creatum propter entitatem ipsius creati, quæ extra agentem incipit existere.

Tertio hoc idem potest declarari per exemplum. Sit unum album, et non sint omnino alia alba. Album illud erit in se absolute, et carebit relatione actuali similitudinis cum aliis albis, quia desunt omnes termini albi ad quos referatur: habet tamen *ex parte sui* quidquid requiritur ad actualem similitudinem, dummodo ponatur terminus conveniens. Si iam aliud album ponatur, esse absolutum prioris albi non mutabitur, licet exsurgat relatio actualis similitudinis cum alio albo. Ratio est quia relatio non est *ens in ente* sed est *ens ad aliud* seu inter unum et aliud: et ideo nihil ponit in subiecto relationis, sed illud supponit in se perfecte constitutum cum ea entitate albedinis v. gr., quæ manet eadem in seipsa sive ens actu referatur ad alium terminum per albedinem, sive non referatur ex defectu extrinseco termini existentis.

Quarto, si quis dicat relationem albi ad album non esse in eadem specie ac relationem causæ ad effectum, et ideo non valere exemplum, ostendi potest, idem quoque dici debere de relatione causæ ad effectum; quia agens in quantum agens non mutatur per suum actum transeuntem ad extra, et generatim *mutari non est agere, sed pati*, id est recipere modificationem in seipso. Iam vero non potest inveniri aliquid quod exigat recipi in Deo, si Deus creet; Deus enim creando agit, et agere non est pati. Ergo sive Deus creet, sive non, manet immutabilis. Et res sic ulterius per exemplum patebit. Sit in mundo sol

cum sua virtute attractiva, et ponantur nondum existere terra et alii planetæ et quælibet alia extra solem. Virtus attractiva solis, etsi necessaria soli, et parata ad agendum, carebit adhuc omni actu attractivo aliorum ideo simpliciter, quia desunt termini materiales in quibus recipiatur actus. Si vero præter solem ponatur iam existere in rerum natura aliquis planeta, v. gr. terra, statim virtus solis attractiva habebit terminum extrinsecum, in cuius passivitate recipiatur in actu secundo, et sol denominabitur actu attrahens. Et sic passivitas planetæ recipit quidem aliquid quo fit in actu, sed evidenter sol nihil in se recipit per hoc quod virtus eius in alio producat motum, sed tantum accipit denominationem trahentis: et sic sine ulla sui mutatione intrinseca ex non trahente fit trahens per solam mutationem extrinsece factam in alio. Patet ergo, etiam in relatione causæ ad effectum (et quidem etiam in rebus creatis) valere id quod diximus de relatione albi ad album, id est, semper supponi subiectum relationis in suo esse absoluto perfectum cum ea virtute causativa, quæ eadem manet in se ipsa sive habeat terminum extrinsecum realem, sive non. Quod si fatendum est quod, etiam agendo de virtute creata, aliquid producitur, nempe actus accidentalis, sine mutatione producentis quoad esse absolutum, nihil mirum est quod virtus Dei infinite superans omnem virtutem creatam sine sui mutatione producat actum ipsum substantialem rerum, quas ex nihilo educit. De qua re plura dicemus in tractatu sequente, n. 28.

Quinto, posset aliquis suspicari quod, etiamsi non mutetur Deus *per actum creandi*, concipi tamen posset ut intrinsece mutabilis *propter contingentiam volitionis qua vult actu creare*. Videtur enim quod, licet terminus creatus sit extra Deum, et sic possit esse vel non esse, salva Dei immutabilitate, nihilominus voluntas ipsa creandi debet esse in Deo; et ideo si possit esse vel non esse, erit aliquid contingens in Deo. Propter hanc difficultatem addendum est quod, sive ponatur in Deo volitio terminata ad bonum extrinsecum creandum, sive ponatur volitio non sic terminata, volitio entitative et absolute eadem manet: et ideo non

introducitur contingentia in Deo dum dicitur Deus liber ad volendum hoc vel illud, sed connotatur contingentia in termino volito, a quo volitio accipit suam formalem denominationem. Itaque solvitur tota difficultas dicendo quod volitio boni extrinseci *entitative sumpta* non potest esse et non esse: sed *terminative sumpta* potest esse et non esse, quia potest ad hunc terminum terminari vel non terminari. At quia terminari vel non terminari est dicere relationem ad aliquid extrinsecum, et relatio eiusmodi non mutat intrinsece id de quo prædicatur, ut supra ostensum est, ideo volitio, sive terminetur ad hoc, sive non, eadem in se absolute manet, et libertas terminandi volitionem ad hoc, vel non terminandi, nullam importat mutabilitatem intrinsecam.

65. Ex his concludendum est, libertatem Dei in actu creativo et in omni opere suo ad extra consistere fundamentaliter et materialiter in independentia absoluta divini actus excludente omnem necessarium nexum inter Deum et alia a Deo producibilia: formaliter autem consistere in contingentia nexus actualis inter actum divinæ voluntatis et terminum realem creatum. Hoc exprimunt plures theologi dicendo quod *actus Dei necessarius completur in esse formaliter liberi per terminum realem extrinsecum.* Vide Platelii Synopsim Theologiæ, vol. i. Quod autem attinet ad differentiam inter *voluntatem creandi* et ipsam *actualem creationem,* dicendum quod hæc differentia nihil aliud importat nisi quod in voluntate creandi terminus realis *connotetur ut exstiturus,* in actuali creatione *connotetur ut accipiens existentiam.* Quum vero in æternitate Dei non detur futurum et præsens ex parte sui, sed tantum ex parte rerum, quæ successionem inter se habent, patet illam differentiam non tenere se ex parte Dei, sed ex parte terminorum, et non constituere Deum *volentem creare* distinctum a Deo *actu creante* ratione entitatis divinæ, sed ratione entitatis terminorum qui diverso modo connotantur.

66. Actus creativus, ut creativus, est essentialiter relativus; per illum enim principium immutabile refert se ad terminum

mutabilem, ita ut tota mutabilitas relationis teneat se ex parte termini, ut dictum est. Hinc S. Thomas et alii theologi docent relationem inter Deum et creaturas non esse mutuam. Quum enim sentiant relationem esse quamdam entitatem subiecti, saltem ut relativi, iure hanc entitatem in Deo esse negant, ne illi adveniat aliquid contingens. Sed si relatio, ut sentio cum Suarez, nihil ponit in ipsis terminis, sed est pura resultantia ex positione terminorum cum fundamento, non erit periculum tribuendi Deo aliquid contingens ipsi intrinsecum, etiamsi dicatur Deus per creationem activam ad creaturam referri, sicut dicitur creatura per creationem passivam referri ad Deum. Vide quæ de hac re diximus in tractatu de accidentibus (n. 56).

Advertendum est tamen quod, licet relatio Dei ad creaturam non habeatur per aliquid in Deo receptum, tamen relatio creaturæ ad Deum habetur per aliquid receptum a creatura: et generatim relatio agentis ad patiens non connotat mutationem in subiecto quod refertur, dum relatio patientis ad agens connotat in subiecto, id est in patiente, mutationem aut aliquam receptionem factam. Et hæc videtur esse ratio, propter quam S. Thomas admisit creaturam realiter referri ad Creatorem, sed Creatorem ratione tantum referri ad creaturam: per quod indicare voluit, Creatorem nullam novam entitatem contingentem acquirere. Sed ex supradictis patet quod sufficienter salvatur immutabilitas Dei, etiamsi relatio Creatoris ad creaturam dicatur realis; quum relatio non sit ens *in ente*, sed ens *ad aliud*.

ARTICULUS SECUNDUS.

De actu creativo prout Deum denominat.

67. Deus de facto est Creator, quum creatio sit facta, ut ostendetur tractatu sequente. Facta est ergo terminatio divinæ virtutis ad extra. Quum autem divina virtus, seu omnipotentia, sit ipse Deus (n. 31) et realiter identificetur cum reliquis divinis attributis (n. 32), a quibus sola ratione distinguitur, terminari

divinam omnipotentiam ad extra per actum creativum importat terminari aliquo modo omnia divina attributa ad extra sub diversis rationibus. Hinc fit ut singulæ perfectiones absolutæ Dei, ut aliquo modo terminatæ termino reali ad extra, modo quodam relativo considerari possint, ut nunc explicabimus.

68. Itaque primo per actum creativum amor necessarius, quo Deus diligit seipsum, libere terminatur ad bonum extrinsecum, et constituit Deum formaliter amantem gloriam ab extra, ut latius exponetur in tractatu sequente. Hæc gloria habet pro Deo ut creante rationem finis a se libere determinati, siquidem libere creat, sed necessario determinandi si omnino creet. Terminatur iste amor ad gloriam extrinsecam primario, ut ad finem, secundario autem ad omnes actus, qui sunt media ad eumdem finem, et quos omnes Deus vult (in quantum procedunt *positive* ex ipso) efficacissime. Nequit enim esse actus divinus ad extra, qui careat suo reali termino. Hinc *prædefinitio omnium actuum creaturæ, quoad id quod est positivum in ipsis*: quidquid enim est negativum vel privativum nequit esse terminus actus divini, ut patet. Hæc prædefinitio singulorum *talium actuum* continetur in volitione *talis gloriæ* extrinsecæ, et bene distinguenda est a *prædeterminatione physica* humanæ voluntatis: aliud enim est prædeterminare existentiam actus volitivi, aliud prædeterminare ipsam virtutem volendi. Primum relinquit libertatem, quia prædefinitio actus fit prælucente scientia media, de qua supra (n. 56, 57): secundum antecedenter excludit possibilitatem actus oppositi, quum determinet physice ipsam virtutem operativam; et sic nequit componi cum libertate.

Ex eo quod Deus velit gloriam extrinsecam, non sequitur fieri in Deo *tendentiam* ad finem (nam tendere est eorum, quæ moventur, Deus autem *non movetur* proprie a fine, ut explicabitur in sequente tractatu, n. 48), sed tantum fieri in ipsis creaturis tendentiam ad finem: et sic dici posset ad summum quod Deus tendit ad finem per actiones creaturarum, id est faciendo ut creaturæ tendant. Nam dicere quod amor Dei terminatur ad aliquem finem, est dicere, actum, quo Deus se diligit, exigere ut

creatura omnis ad talem finem ordinetur. Addi potest, quod, etsi relate ad nos, qui existimus per *prius* et *post*, Deus videatur nondum obtinuisse finem, et sic videatur adhuc exspectare gloriam extrinsecam, tamen ipse Deus, qui non est per *prius* et *post*, sed totam durationem habet in suo *nunc* præsentem, in suo *nunc* iam totam gloriam a se intentam possidet. Non autem tenditur ad id quod possidetur.

69. Secundo per actum creativum omnipotentia Dei terminatur ad actum creatum, ex quo Deus accipit denominationem realem formalem *creatoris, conservatoris, causæ primæ,* etc. Quod nulla explicatione indiget, quum omnis virtus operativa dicatur formaliter talis cum ordine ad suum actum. Nomen vero *causæ primæ* innuit esse in creaturis quoque causalitatem participatam; quum nihil dicatur primum, nisi habeatur aliquid secundum.

70. Tertio per actum creativum scientia Dei entitative necessaria libere terminatur ad creaturas et ad omnes earum actus; unde accipit denominationem *scientiæ visionis*. Per hanc scientiam Deus videt tum omnia, quæ ipse libere facturus est, seu potius facit, ut ipsam creationem, miracula etc., tum omnia quæ aliæ causæ liberæ cum eius concursu facturæ sunt, tum omnia, quæ a causis naturalibus procedent, sive ex necessaria propriæ naturæ determinatione, sive per actionem applicativam agentis liberi. Scientia autem Dei, quæ sic terminatur est scientia conditionate futuribilium: ponuntur enim per actum creationis (ad quem reducuntur etiam conservatio et concursus, ut dicemus suo loco) conditiones illæ, sub quibus talia conditionate futura fuissent: quare, positis conditionibus, transeunt a conditionata futuritione ad absolutam. Hinc scientia visionis dicitur etiam *scientia futurorum*, vel simpliciter *præscientia*: in quo tamen ex necessitate nostræ naturæ imperfectæ indulgemus imaginationi, quum nihil sit futurum relate ad Deum.

71. Quarto per actum creativum terminantur ad extra cæteræ divinæ perfectiones, et novas denominationes extrinsecas assumunt per relationem ad terminos creatos. Sic immensitas

Dei dicitur *ubiquitas* vel *omnipræsentia,* accepto nomine a terminis creatis existentibus in *ubi,* tamquam in termino terminante virtualitatem immensitatis, in qua sunt præsentes Deo : æternitas Dei dicitur *sempiternitas,* accepto nomine a duratione successiva creaturæ : bonitas Dei accipit nomen *finis ultimi, iustitiæ, misericordiæ* etc. pro diversis actibus, quibus attingit nos, vel attingitur a nobis : independentia Dei absoluta accipit nomen *libertatis formalis* : sapientia Dei denominatur *providentia* : voluntas divina denominatur *domina rerum, legislatrix* etc. Hæc et alia eiusmodi nomina conveniunt Deo ratione actus creativi.

72. Diximus, scientiam Dei ut terminatam ad extra dici *scientiam visionis,* vel scientiam absolute futurorum. Quæri autem solet utrum verum sit dicere: *Aliquid erit, quia Deus scientia visionis scit illud fore* ; an potius dicendum sit: *Deus scit aliquid fore, quia illud futurum est.* Cui quæstioni respondendum est, primum modum dicendi esse verum *materialiter,* secundum autem *formaliter.* Ratio enim propter quam aliquid futurum sit non est quia Deus id scivit (licet materialiter verum sit non posse non fieri quod Deus scit esse futurum), sed quia Deus per actum ad extra illud existere faciet: et hoc posito res futura *ut iam futura* fit obiectum scientiæ visionis, et ideo videtur ut futura, quia ut futura obiicitur. Et res est evidens; quum enim scientia visionis præsupponat actum creativum liberum (et ideo dicatur scientia libera), nequit Deus per hanc scientiam videre nisi quod ab ipso libere procedit, ut iam libere procedens, id est, ut iam libere determinatum ad futuritionem. Ideo ergo Deus scit rem contingentem, quia est contingenter, non autem contra. Et hoc modo apparet quomodo scientia, qua Deus videt nostra futura, non noceat humanæ libertati. Quum enim nihil videat futurum nisi quod libere ab ipso procedit, seu consequenter ad nexum actualem contingentem inter actum suum volitivum et terminum productum, et quum libertas humana eminenter contineatur in libertate divina, cuius est participatio; sequitur, actiones quoque liberas creaturarum videri a Deo consequenter ad nexum contingentem inter actum volitivum creaturæ

et terminum eiusdem. Quum enim Deus videat voluntatem creatam ut imitationem suæ voluntatis, et libertatem creatam ut participationem suæ libertatis, debet quoque videre in actu libertatis creatæ eumdem ordinem cognoscibilitatis ac in actu suæ libertatis. Ergo non ideo actio libera creaturæ erit, quia Deus scivit illam fore, sed ideo Deus scit eam fore, quia erit.

Hoc ipsum facile infertur ex iis quæ supra diximus de scientia conditionata (n. 57); nam conditionatum, posita conditione, transit in absolute futurum. Sed propositio conditionata non ideo vera est quia scitur, sed ideo est scibilis, quia vera. Idem ergo dicendum de absolute futuris. Ad hæc nomen ipsum *scientiæ visionis*, ut adnotat S. Thomas, confirmat quod dicimus: visio enim non facit suum obiectum esse, sed supponit illud esse; si enim non sit non poterit videri.

Quare, data aliqua propositione de re absolute futura, v. gr. *Petrus in illis adiunctis Christum negabit*, si quæratur cur potius sit vera, quam falsa, duæ afferri possunt responsiones: primo potest dari ratio *formalis veritatis*, quæ est ipsa futura existentia liberæ determinationis Petri ad negandum Christum, qua posita, propositio fit formaliter vera, quia enuntiat quod est. Potest secundo reddi ratio *materialis veritatis*, quæ est positio talium adiunctorum circa Petrum habentem liberam voluntatem et concursum Dei paratum ad actum physicum, quo Christum negabit. Hanc rationem plures vocant *causalem*, sed non satis accurate; et multo melius dicitur *materialis*. Neque enim continet causalitatem determinatam, sed indifferentem ad negandum vel non negandum Christum; quod autem est adhuc determinabile habet se ut materia: determinatur enim per aliquid habens rationem formæ. Quum igitur hoc quod est negare Christum vel non negare pendeat unice a respectu quem voluntas libera facit inter suum actum et obiectum, id est a formali actus determinatione, omnia quæ hanc determinationem præcedunt habent rationem materiæ, et respectus a voluntate inductus habet rationem formæ. Hæc autem omnia valent quando agitur de ipsa volitione libera tantum; nam omnes actus sive interni, sive externi ex hac voli-

tione consequentes non habent ut sic formalem libertatem, sed causalem tantum, quia perficiuntur a potentiis executivis sub imperio voluntatis iam adhærentis determinato obiecto.

73. *Dices.* Si Deus videt rem fore, quia futura est, scientia Dei pendebit a creatura, et erit incerta.

Respondeo, proprie loquendo, non recte dici: *Deus videt rem fore, quia futura est,* sed debere dici: *Deus videt rem esse, quia est;* hoc enim sequitur ex eius æternitate: quod tollit omnem erroris aut incertitudinis possibilitatem, quia quodlibet, dum est, necesse est esse. Quod autem attinet ad dependentiam, notandum est, quod in omnibus quæ conveniunt Deo ut agenti ad extra habetur relatio contingens, in qua unus terminus nequit denominari relativus sine dependentia ab alio termino. Sicut ergo Deus nequit denominari Creator nisi dependenter a creatione, quæ involvit terminum creatum, ita nequit denominari videns scientia visionis nisi dependenter a productione termini visibilis, a quo viso denominetur videns. Sed sicut Deus Creator non pendet entitative a creatura, ita Deus videns aliquid creatum non pendet entitative a suo obiecto, sed terminative tantum, quod nullam dicit imperfectionem; siquidem, etiamsi terminus visionis pendeat a libertate creaturæ illum Deo obiicientis, attamen visio Dei ad illum terminata æque perfecta esset si terminaretur ad oppositum, et generatim (præscindendo a formalitate *visionis,* quæ connotat res realiter existentes) scientia Dei non magis perfecta est si terminetur ad extra, quam si ex defectu termini realis non terminetur. Concludendum igitur, quod pendet quidem a creatura libera obiicere hunc vel illum terminum visioni divinæ, sed non pendet a creatura quod Deus videat terminum obiectum, quum ex natura sua sit actu videns omne visibile. Ad hæc addi potest, quod quum omnis actus creaturæ sit a Deo prædefinitus, saltem quoad eius esse physicum, terminus quem creatura obiicit Deo videndum pendet primo ab ipsa divina voluntate: et ideo potest dici quod proprie scientia visionis a terminatione divinæ voluntatis pendet, dependentia quadam rationis, id est secundum ordinem concipiendi. Quod

si dicas, Deum non posse sibi velle obiicere peccatum, respondetur, materiale peccati, quod est factum physicum, nullam habere malitiam, propter quam impediatur Deus ab illius volitione: formalitatem autem culpæ non cadere sub scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ, quum sit relatio intelligibilis.

ARTICULUS TERTIUS.

De actu creativo, prout in creaturis recipitur.

74. Recipi actum creativum in creatura significat creaturam de possibilitate ad actum substantialiter reduci, seu de nihilo sui et subiecti educi, ut explicabimus in sequente tractatu. Actus creativus sicut divinas perfectiones facit terminari ad extra, ita participat creaturis *esse* imitativum divinarum perfectionum quæ ad ipsas terminantur, fere sicut lux, dum terminatur ad corpus, participat illi aliquid quod in luce est eminentiore modo, id est talem colorem.

75. Et primo creaturæ participant *esse in se* realiter distinctum ab esse Creatoris, ut ostendemus in tractatu sequente, sed referens similitudinem sui Creatoris, ut suis locis declaratum est, non solum quoad unitatem essentiæ, sed etiam quoad Trinitatem personarum, quam creaturæ, sicut possunt, imitantur. Omnis enim actus substantialis creatus in se complete et physice subsistens complectitur tria metaphysica, videlicet principium formale essendi, terminum accipientem formaliter esse, unitatem essendi resultantem ex actuatione formali termini per suum actum. Hinc substantia quælibet tripliciter definiri potest: primo ut principium essendi terminatum et completum in actu; quo modo refert similitudinem cum Patre: secundo ut terminus actualis completus existens vi actus, cuius est terminus; quo modo refert similitudinem Filii: tertio ut unitas ex actu et termino substantiali resultans; quo modo refert similitudinem Spiritus Sancti. Vide dicta in tractatu de primis principiis n. 35, de substantia spirituali n. 14, de homine n. 18, de accidentibus n. 8.

Ex his apparet ratio propter quam *ens, verum* et *bonum* convertuntur: *ens* enim connotat rem prout est actus quidam; *verum* connotat adæquationem termini ad suum actum; *bonum* connotat perfectionem intrinsecam entis resultantem ex existentia actus in termino per modum completi in unitate substantiæ; unitas enim est forma dans enti esse *unum*: esse autem *unum* est enti esse *bonum*; quia esse unum significat esse in se completum et nullo alio complemento egere ad essendum. Contra vocabulum *res* licet convertatur cum *ente, vero* et *bono,* proprie tamen significat totam essentiam existentem ut complectentem actum, terminum et complementum unitatis: et sic *res* dicitur de entitate physica et absoluta, *entitas* autem, *veritas* et *bonitas* dicunt diversas rationes reales metaphysicas.

76. Secundo creaturæ participant a Deo non solum esse in se, seu esse substantias, sed etiam esse *naturas* quasdam determinatas, seu esse *principia operationum*; sequitur autem, ex eo quod sint finitæ et ex nihilo eductæ, quod sint etiam *principia passionum.* Hinc, quum actus divinus essendi, ut terminabilis ad extra, sit virtus operativa, creatura participans a Deo actum essendi, participat aliquid quod est terminabile ad aliud, et habet rationem virtutis operativæ. Hæc virtus creaturæ evidenter est proportionata ipsi entitati actus creati, tum quoad speciem, tum quoad perfectionis gradum. Esse autem ens operativum est esse terminum extrinsecum operativitatis seu omnipotentiæ divinæ, et, ut sic, aliquam divinæ virtutis participationem habens.

Quod autem creatura sit etiam principium passionum, hoc habet a *potentialitate termini* ad quem actus eius terminatur; quum enim actus creatus sit finitus, et potentia essendi in qualibet specie entis sit infinita, necesse est ut terminus actu finito actuatus sit potentialis relate ad totum esse quo adhuc actuari potest. Quando vero virtus alicuius causæ ad hunc terminum potentialem substantiæ creatæ terminatur, actus primus virtutis ut receptus in hoc termino fit actus secundus, et sicut dicitur actio in quantum est ab agente, sic dicitur passio in quantum est in recipiente.

Hinc apparet creaturam esse imitativam sui Creatoris non solum quoad virtutem operativam, sed etiam quoad actum operandi: operatur enim etiam creatura per simplicem terminationem suæ virtutis ad terminum potentialem, quem facit esse in actu in aliqua specie actus cuius potentiam habet. Sed quoad actum patiendi realem passionem creatura non imitatur Deum, qui nihil pati potest, sed imitatur nihilum, ex quo educitur: sicut enim nihilum absolutum est terminus, ex quo actus creantis educit substantiam, ita nihilum relativum (quale est potentia actuabilis) est terminus ex quo actus virtutis creatæ educit passionem substantiæ.

77. Tertio, præter esse substantiæ et esse causæ, participatur creaturæ esse in *ubi* et in *quando*. Quum enim æternitas et immensitas Dei sint ipse Deus, posito actu Dei creativo, terminatur ad extra virtualitas æternitatis per *quando* creaturæ, et virtualitas immensitatis per *ubi* creaturæ, ut dictum est in tractatu de tribus continuis (n. 8–12, n. 35–38) et de accidentibus (n. 5, 6). Si vero creatura sit spiritualis, et ut sic non habeat proprie dictum *ubi* in immensitate, habebit *ubi* spirituale tum ut existens actuata circa determinatum terminum intelligibilitatis absolutæ, quod est esse in *ubi* per intellectum, tum ut existens actuata circa determinatum terminum amabilitatis absolutæ, quod est esse in *ubi* per voluntatem, aut per complacentiam. Vide tractatum de accidentibus (n. 12, 13, item n. 40–44).

78. Quarto, quum terminus creationis sit substantia tantum, videri posset quod accidentia non indigeant participare aliquid de actu creativo, nec ullam exhibere similitudinem divinarum perfectionum: attamen etiam accidentia, *in quantum sunt*, imitantur suo modo divinas perfectiones. Hoc autem ideo est, quia sicut esse accidentis est esse vi substantiæ creatæ a qua est, vel cuius est accidens, debet accidens imitari substantiam creatam, sicut hæc imitatur suum creatorem: et sic accidens ab ipsa substantia creata habet quod aliquo modo participet similitudinem cum Deo. Atque hinc est quod in omni accidente possumus tria distinguere, nempe *aliquid per modum actus*, quod sit loco

formæ: *aliquid per modum termini*, quod teneat locum materiæ: *aliquid per modum resultationis*, quod det enti accidentali esse unum accidens, et ultimo illud compleat. Quomodo hæc in actione et passione inveniantur dictum est in tractatu de accidentibus (n. 38), ubi tamen non explicite nominavimus, sed implicite supposuimus, illud ultimum complementum quo accidens constituitur unum in sua specie perfectum. Quomodo hæc eadem locum habeant in motu, declaratum est in tractatu de tribus continuis (n. 74), ubi vidimus, hæc tria velocitatem, spatium percursum, et tempus impensum esse motui ita essentialia, ut absque uno ipsorum motus sit prorsus impossibilis. Velocitas habet rationem actus sive formæ; spatium quod percurritur habet rationem potentiæ, quæ actuatur, seu ubicationum, quæ successive fiunt in actu; tempus tandem est resultatio ex exigentia quam habet velocitas coniungendi successive ubicationem ubicationi et mensurandi spatium percursum. Hinc velocitas, utpote *mensura spatii*, collocatur tamquam denominator in æquatione motus, spatium percursum ut *mensuratum* collocatur in numeratore: ratio autem huius mensurati ad suam mensuram erit *numerus motus*, id est tempus. Generaliter vero loquendo de relationibus, facile apparet, etiam in ipsis haberi tria: fundamentum tamquam causam formalem, seu actum primum trahendi duo absoluta ad esse relativum: terminos tamquam causam materialem: resultationem, quæ est ipsa unitas relationis, propter quam quælibet relatio, v. gr. similitudo, causalitas, distantia etc. est una relatio in actu secundo. Et per hoc patet, omnia accidentia relativa tribus metaphysice oppositis constitui. De qualitate accidentali nihil specialiter dicendum, quum non sit nisi ipsa constitutio resultans in composito ex natura compositionis, prout accipitur *inadæquate* et ut est *numero hæc*, quemadmodum explicatum est in tractatu de accidentibus (n. 63, 64, 65). Tandem, quod ad quantitatem attinet, etiam ipsa ex tribus constituitur, nempe actu compositivo, qui habet rationem formæ, terminis componibilibus, qui habent rationem materiæ, unitate compositionis, quæ facit unam quantitatem ex multis compositis.

79. Itaque omne ens finitum suo modo habet rationem imaginis ducentis in cognitionem Dei et divinarum perfectionum*. Quam veritatem hic breviter evolvendam duxi ex omni entium gradu, tum quia ad hunc scopum Deus omnes gradus entium nobis obtulit conspiciendos, ut discamus ex rebus creatis eius sapientiam, potentiam, bonitatem, aliasque perfectiones agnoscere: tum quia nulla est philosophia altior, quam quæ ultimos etiam effectus ad primum principium reducit: tum quia per

* De qua re hæc habet S. Thomas (p. 1. q. 45. a. 7): *Omnis effectus aliqualiter repræsentat suam causam, sed diversimode; nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam eius, sicut fumus repræsentat ignem: et talis repræsentatio dicitur esse repræsentatio vestigii. Vestigium autem demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam quantum ad similitudinem formæ eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium: et hæc est repræsentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis; nam Filius procedit ut verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua, quæ necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium: et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repræsentat Spiritum Sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus in 6. lib. de Trin. quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura,* secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quemdam ordinem tenet. *Et ad hæc etiam reducuntur illa tria* Numerus, Pondus *et* Mensura, *quæ ponuntur Sap.* 11. *Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia, quæ ponit Augustinus,* modus, species, ordo: *et ea quæ ponit in lib.* 38. *q.* quod constat, quod discernitur, quod congruit. *Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.*

hæc melius patet quam verum sit, nos ex rebus creatis ideam Dei acquirere posse, et quam vano labore conentur Ontologi plerique suadere suum immediatum intuitum divinitatis: tum quia ex huius veritatis cognitione apparet, formulam omnis scibilis, quam philosophi plurimi quærunt, non aliam esse nisi hanc: *Actus et terminus conspirant in unitatem entis.* Atque hic sistemus, cum S. Paullo concludentes, quod *Invisibilia ipsius per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et Divinitas.* Rom. c. 1. v. 20.

VIII.

DE MUNDO.

DE MUNDO.

---

1. MUNDI realis existentiam negaverunt idealistæ: sceptici vero nullam de ea fieri posse demonstrationem docuerunt: quibus refutandis, quum agatur de veritate immediate percepta, si non sufficit ipsa evidentia rei, parum certe prodesse poterunt cætera ratiocinia a longe petita; qui enim immediatam evidentiam contemnunt, mediatam a fortiori cum risu excipient. Quamquam, quid opus est somniatores eiusmodi revincere? An timemus ne forte humanum genus realem mundi existentiam negaturum sit, aut de eadem dubitaturum? Præsertim quum scepticorum vita doctrinæ contradicat: ita ut non solum domos habitent, agros possideant, vestibus ac cibis utantur, sed etiam magni faciant quæ possident, et iis, quibus indigent, magno intentoque studio inhient: quæ omnia si non existant, manifeste toto vitæ tempore delirare convincuntur. Atqui cum delirantibus nihil opus est disputare. Possumus ergo impune hanc idealistarum insaniam præterire, et mundi existentiam tamquam factum immediate evidens sine ulla probatione longius petita cum toto humano genere admittere.

Sed quid est mundus? An substantia quædam divinæ naturæ particeps? An ipsa divina natura se evolvens ad extra? An aliquid prorsus a Deo distinctum? An originem habet? Unde ortus est et quem ad finem existit? Hæc et similia quæri solent de mundo a philosophis. Agendum itaque nobis erit hoc loco, primo de entitate mundi: secundo de origine mundi: tertio de

fine, perfectione et ordine mundi: et ideo hic tractatus tribus capitibus absolvetur.

CAPUT I.

DE ENTITATE MUNDI.

2. Tres sunt præcipui errores circa entitatem ac naturam mundi; tres enim sunt distinctæ pantheistarum species, quæ mundum cum Deo confundunt. Primus error est eorum, qui asserunt mundum emanavisse ex divina substantia per emanationem transeuntem: secundus est eorum, qui putant mundum esse evolutionem divinæ substantiæ in ipsa divina substantia immanentem: tertius est eorum, qui dicunt mundum nihil esse aliud nisi idealem Absoluti evolutionem. Quos errores hic separatim refutandos assumemus.

ARTICULUS PRIMUS.

De emanatismo transeunte.

3. Itaque primo falsum est, mundum ex divina substantia fluxisse per emanationem substantialem Divinitatis ad extra.

Probatur. Nam primo emanatio mundi ex substantia divina repugnat ex parte Dei. Hæc enim emanatio vel fuisset libera vel necessaria: atqui neutrum fuit possibile; ergo nulla fuit talis emanatio. Minor probatur: et quidem non potuit emanatio mundi ex substantia divina esse necessaria; quia sic destrueretur libertas Dei. Nam quum Deus ob necessitatem absolutam sui esse non sit liber ad intra, si etiam mundus fluit necessario ad extra, omnia quæ fiunt extra Deum fiunt ex summa necessitate divinæ substantiæ, et nulla superest libertas Dei ad extra. Nec potuit illa emanatio fieri libere. Nam libertas in ente necessario, quale est Deus, non potest inducere mutationem circa substantiam: atqui si mundus est emanatio divinæ substantiæ libere facta, libertas induxit mutationem circa divinam sub-

stantiam, quam constituit alio modo se habentem in mundo; ergo mundus non processit per emanationem substantialem liberam. Hinc communiter pantheistæ explicant originem mundi per emanationem *necessariam*, quasi substantia divina indigeat naturaliter ad extra transire. Sed per hanc sententiam facta ipsa mundialia redduntur inexplicabilia: quod enim procedit ex necessitate naturæ æternæ, illud totum est æternum in rigore, et nullam admittit possibilitatem successionis; secus existeret natura illa sine aliquo sibi necessario in tota successione temporis: si autem existeret sic, illud quo posset carere pro aliquo tempore non esset amplius ei necessarium. Atqui in rebus mundialibus datur successio. Ergo impossibilis est emanatio mundi necessaria ex substantia Dei.

Secundo eadem emanatio repugnat ex parte mundi. Nam si mundus est ex substantia Dei, in mundo est *unica* substantia eaque (ut alia omittamus) *immutabilis* et *infinitæ perfectionis.* Atqui hæc tria sunt absurda. Ergo. Maior est evidens, quia substantia Dei non potest fieri mutabilis, multiplex, finitæ perfectionis; secus ipse Deus fiet mutabilis, multiplex, imperfectus, et cessabit esse Deus. Minor vero per partes breviter ostenditur. Et 1° absurdum est ponere in toto mundo *unicam* substantiam; nam unica substantia nequit habere actu contradictoria. Atqui si mundus esset unica substantia, actu essent in eo contradictoria, ut intelligere et non intelligere, esse inertem et non esse inertem, esse album et non esse album, esse vegetativum et non esse vegetativum, esse hominem et non esse hominem, etc.: quæ omnia ideo tantum existunt sine contradictione in mundo, quia sunt in distinctis numero substantiis. 2° Absurdum est, et contra internam et externam experientiam ponere mundum *immutabilem*, quum videamus alia perire, alia gigni, alia transformari, alia dividi, alia commisceri, etc. 3° Absurdum est ponere mundum *infinite perfectum*, quum infinite perfectum nihil possit acquirere, nihil perdere; mundus autem, ex supradictis, et acquirat et perdat. Nequit ergo mundus esse per emanationem substantialem divinitatis ad extra.

4. *Obiicies* 1°. Mundus fluxit ex divina virtute. Sed virtus Dei est identice substantia Dei. Ergo mundus fluxit ex divina substantia.

Respondeo *dist. M.* fluxit ex divina virtute tamquam ex causa efficiente *c. M.*, tamquam ex causa materiali *n. M. conc. min.* et *n. cons.* Ut pantheistæ probent substantiam mundi manasse ex substantia divina, debent assumere substantiam Dei tamquam causam materialem mundi, sicut quando dicitur manare rivus ex fonte debet accipi fons tamquam ministrans materiam rivo. Patet autem, virtutem quamlibet sive divinam, sive creatam nunquam habere posse rationem causæ materialis, quum virtus omnis sit potentia activa, et causa materialis sit potentia passiva, seu receptiva.

5. *Obiicies* 2°. Mundus manavit ex divina substantia, si in divina substantia realiter continebatur, priusquam esset ad extra. Atqui realiter continebatur in divina substantia. Ergo. Patet maior, quia quod realiter continetur in divina substantia est substantia Dei. Minor probatur; nam fons omnis realitatis continet realiter omne quod est aut esse potest: sed substantia Dei est fons omnis realitatis; ergo.

Respondeo *dist. M.* si continebatur realiter formaliter *c. M.*; si continebatur realiter virtualiter et eminenter *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Ad probationem maioris *dist.* quod realiter et secundum suam formalem entitatem continetur in substantia Dei, illud est substantia Dei *conc.*, quod realiter eminenter continetur in substantia Dei, illud est de substantia Dei *nego.* Similiter ad probationem minoris *dist. M.* fons omnis realitatis continet vel formaliter vel eminenter omnem realitatem *c. M.*, continet formaliter omnem realitatem *subd.* perfectam et simplicem *conc. M.*, imperfectam *n. M.* et concessa minore *n. cons.* Patet, lucem solis esse fontem omnium colorum; nec tamen necesse est lucem solis esse formaliter viridem aut formaliter rubram, aut formaliter cæruleam; sed sufficit ut contineat quodammodo eminenter omnes colores: similiter, et multo magis, Deus est fons omnis realitatis; sed non sequitur Deum

continere *formaliter* realitates quarum est fons; sic enim Deus deberet habere in sua substantia determinationes finitas et contradictorias: et satis est si *ratio* omnis realitatis producibilis in divina realitate contineatur.

6. *Obiicies* 3°. Omnia quæ sunt in mundo substantialiter constant actu et potentia. Si ergo hic actus, qui proprie habet rationem entis (nam potentia est non ens), est divina substantia, omnia quæ in mundo existunt sunt divina substantia. Atqui ita est. Ergo. Maior est evidens; quia actus, qui habet rationem formæ substantialis, est constitutivus substantiæ; si ergo hic actus est divina substantia, omne quod est cum tali actu constituitur substantia per divinam substantiam. Minor vero probatur: nam 1° quod dat primum esse non habenti adhuc esse, illud debet habere infinitam virtutem, et ideo debet esse Deus: atqui actus substantialis dat primum esse non habenti adhuc esse; ergo actus substantialis qui constituit substantias mundi est ipse Deus: et consequenter una est substantia Dei et mundi. 2° Actus seu forma substantialis nihil aliud est nisi virtus agentis terminata ad terminum receptivum esse substantialis, sicuti actus vel forma accidentalis nihil aliud est nisi virtus agentis terminata ad terminum receptivum esse accidentalis. Atqui virtus agentis, ut terminata ad aliquem terminum receptivum primi esse, non realiter distinguitur a seipsa ut est in agente. Ergo actus substantialis omnium rerum, quæ in mundo sunt, non realiter distinguitur a virtute divina prout est in Deo. Virtus autem divina, ut in Deo est, est eius substantia; ergo actus substantialis rerum mundanarum est divina substantia: et consequenter divina substantia est constitutiva omnis substantiæ.

Respondeo *conc. M. n. min.* Ad primam huius probationem *dist. M.* quod dat primum esse tamquam causa efficiens *c. M.*, quod dat primum esse tamquam causa formalis *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Ad secundam probationem *n. M.* Hæc obiectio continet, ni fallor, præcipuum pantheistarum sophisma, etsi aliis terminis magis definitis expressum: ideoque non inutile erit

rationes obiectas paullo diligentius exponere. Et quod ad priorem attinet, advertendum est, quod actus substantialis qui dat primum esse materiæ, vel potentiæ cuilibet tenenti similitudinem cum materia, non est ut sic ens physicum, sed metaphysicum, id est resultatus analysis metaphysicæ, qua unum et idem ens physicum consideratur ut resolutum mentaliter in suas partes metaphysicas, ut sæpe declaratum est suis locis. Consequenter, quum ens metaphysicum, *ut sic,* non existat physice, sed in conceptu tantum, nequit habere, ut sic, aliquam virtutem finitam aut infinitam; omnis enim vis productiva rerum debet esse in ente physice existente, ut patet. Si vero actus substantialis consideretur ut est physice existens in sua materia, id est in actu secundo, iam constituet intrinsece ipsum ens productum. Absurdum autem est quærere rationem productionis entis in uno ex suis constitutivis intrinsecis, quum nullum ens productum habeat in seipso rationem sui esse. Nec dicas hoc ens esse productum tantum quoad illud esse quod accipit terminus actuatus a forma, non vero quoad esse ipsius formæ actuantis. Nam, quum esse actus in suo termino sit *unicum* et physice *simplex,* non potest ens resultans esse productum sub uno respectu et improductum sub alio; hoc enim requireret duas entitates physice distinctas: et quum actus nunquam sit extra suum terminum, tunc tantum incipit haberi actus, quando per eum incipit haberi terminus in actu: quare actus et terminus, v. gr. forma et materia, per unam productionem simul accipiunt esse. Atque hoc clarissime patet in formis ipsis accidentalibus. Sic impossibile est, determinatum motum esse productum, et eius velocitatem esse improductam; sed necesse est tunc primo incipere esse velocitatem eius, quando primo incipit esse motus in mobili. Velocitas enim illa numero est forma illius numero motus, et nullibi invenitur nisi in illo motu. Item impossibile est datam sphæram esse productam, et eius sphæricitatem esse improductam; sed necesse est tunc primo sphæricitatem eius incipere esse, quando primo incipit esse sphæra. Sphæricitas enim hæc numero est forma huius numero sphæræ, et nullibi

invenitur nisi in hac sphæra. Generatim nulla forma incipit esse nisi in suo termino potentiali; et consequenter per unicam productionem incipit esse cum suo termino. Immo, quum terminus, eo ipso quod est per actum suæ formæ, non habeat proprium esse, sed esse suæ formæ, illud, quod proprie producitur, est actus substantialis dans esse suo termino, sicut alibi dictum est (De primis principiis n. 34).

Quod vero attinet ad secundam rationem, notandum est primo, quod virtus agentis non terminatur ad terminum ut est virtus, sed ut est actus; non enim terminatur nisi agendo, et agere est transire ad actum: et similiter non recipitur in termino ut virtus, sed ut actus a virtute procedens. Sic vis motiva, quæ est in motore, non terminatur ad mobile ut virtus movendi, sed ut *actualis motio,* in quantum est active a movente, et ut *actualis motus,* in quantum passive recipitur in mobili. Notandum secundo, quod virtus cuiuslibet agentis continet in se *modo suo,* seu *virtualiter* et *eminenter* innumeros actus: ita ut quilibet actus productus ab aliqua virtute comparari possit ad virtutem agentis sicuti unum ad virtualiter infinita: ex quo sequitur entitatem illius actus producti esse infinite ignobiliorem quam entitas agentis cuius virtute producitur. Sic virtus intellectiva, quæ est in homine, est parata ad innumeros actus intelligendi, ita ut quantumvis actu intelligat, semper possit ad alios actus procedere: et consequenter entitas intellectus habens hanc virtutem intuitivam est infinite nobilior quam entitas cuiusvis actus hac virtute producti. Notetur tertio, quod entitas habentis virtutem activam, et entitas actus tali virtute producti, sunt in alia et alia linea entis, id est, sunt ens æquivoce aut analogice, non univoce. Sic vis imprimendi velocitatem mobili, quæ vis est ipse actus substantialis motoris ut terminabilis ad extra, non est aliqua velocitas sive magna sive parva: et generatim, ex dictis, virtus agentis (et consequenter ipsum agens) infinite excedit entitatem cuiuslibet actus a se procedentis; et ideo constituitur in linea entis infinite superiore. Hinc, licet virtus terræ trahentis saxum sit in linea entis substantialis, non sequitur motum impressum

saxo esse substantiam: et licet voluntas humana sit actus substantialis ut terminabilis ad bonum, non sequitur quod volitio boni sit substantia.

Ex his apparet, triplicem esse causam negandi propositionem, qua dicitur quod actus substantialis in rebus mundialibus *nihil aliud est nisi virtus agentis terminata ad terminum.* Negatur primo, quia virtus non terminatur ut virtus, et ut terminata non est virtus: negatur secundo, quia actus substantialis productus est entitas infinite minor entitate producentis: negatur tertio quia actus productus non est ens nisi analogice, si comparetur cum virtute a qua procedit.

7. *Obiicies* 4°. Si actus virtute divina productus est entitas a Deo distincta, cogitari poterit aliquid Deo maius. Nam Deus et mundus simul sumpti haberent plus entitatis quam Deus sine mundo. Nec valet respondere quod mundus iam sit in Deo eminenter; nam etiam libra argenti eminenter continetur in libra auri; et tamen libra auri cum libra argenti faciunt aliquid plus, quam libra auri sola.

Respondeo *n. ant.* Ad probationem *neg. suppos.* Ratio est, quia nequit fieri summa eorum quæ ita sunt disparata ut sub nullo genere communi contineantur. Ad summam requiruntur partes unius naturæ: et sicut unus homo et duæ cogitationes non possunt simul addi (non enim facient tres homines, nec tres cogitationes), ita non possunt res finitæ addi Deo; nam unus mundus et unus Deus nec facient duos mundos, nec duos Deos. Ut possent mundus et Deus componi in unam summam, necesse esset, ut saltem convenirent in genere entis. Deus autem non est in genere entis (De Deo, n. 18); et ideo, etiamsi unus homo et duæ cogitationes possent addi simul sub conceptu præcisivo homogeneo unius rei productæ et duarum rerum productarum, adhuc non posset inveniri aliquid commune per quod introduceretur inter Deum et mundum homogeneitas necessaria ad faciendam summam. Et præterea responderi potest secundo *neg. ant.* Ratio est tum quia finitum infinito additum non facit illud maius, ut videbimus in tractatu de infinito: tum quia reipsa

tota realitas quæ est in mundo continetur realiter, sed eminenter, seu multo melius, in ipso Deo.

Ad rationem in contrarium *neg. parit.* Ideo enim libra argenti addita libræ auri facit aliquid plus, quia libra auri et habet valorem finitum et comparabilis est cum libra argenti sub univoca valoris ratione. Hinc potest fieri summa, seu totum maius parte. Deus autem cum mundo non facit aliquod totum, et Deus etiam sine mundo est undique infinitus.

8. *Obiicies* 5°. Quorum una est essentia eorum una est substantia: atqui Dei et mundi una est essentia; ergo et substantia. Maior est certa. Minor probatur: una est essentia Dei et mundi, si essentia mundi est in Deo et essentia Dei est in mundo: atqui ita est; ergo. Nam essentia mundi est eius possibilitas, quæ in solo Deo est: item Deus est in mundo non solum per potentiam et per præsentiam, sed etiam per essentiam, ut concedunt omnes theologi.

Respondeo *trans. M. neg. min.* Ad huius probationem *dist. M.* si essentia mundi est in Deo formaliter et si essentia Dei est in mundo ut in termino intrinseco *c. M.*, si essentia mundi est in Deo virtualiter eminenter, et essentia Dei est in mundo ut in termino extrinseco *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Ad probationem maioris dico, essentiam rerum, prout significat determinatarum rerum possibilitatem esse in Dco ut terminum idealem cognitionis divinæ, iuxta dicta in tractatu præcedente (n. 46), sed non contineri in Deo nisi eminenter: essentiam vero Dei non esse in rebus nisi per extrinsecam terminationem, sicut etiam de divinis attributis dictum est in eodem tractatu (n. 67–72). Hinc sicuti ubicatio est terminus extrinsecus ad quem terminatur virtualitas immensitatis, ita essentia rei productæ est terminus ad quem terminatur extrinsece virtus divinæ essentiæ: et sicuti ubicatio non est immensitas, nec aliquid eius, ita essentia rei productæ non est essentia Dei, nec aliquid eius.

Atque hic notetur, quod in creaturis, iuxta S. Thomam, *ita se habet esse ad essentiam, sicut actus ad potentiam*: qui loquendi modus accipiendus est de essentia possibili comparata ad actum

existendi, ut ostendimus agendo de substantia spirituali (n. 33). Tunc vero essentia possibilis non accipitur prout est terminus quidam eminenter contentus positive in divina essentia, sed accipitur tamquam terminus carens actu entitativo extra Deum; debet enim essentia eiusmodi habere se quasi materialiter ad esse, id est ut in potentia ad actum essendi. Etenim essentia quælibet, prout est terminus positive et eminenter contentus in divina essentia, non est exspectans actum essendi; est enim actu *realiter* in Deo, et est ipsa divina realitas, quia quidquid in Deo est Deus est. Sed essentia quælibet, prout caret actu *formaliter* existendi extra Deum (quum tamen ut eminenter contenta in Deo habeat non repugnantiam ad essendum) concipitur dicere relationem aptitudinalem ad actum entitativum quo actuabilis est: et tunc recte comparatur ad actum sicuti materia prima ad formam substantialem. Hinc ergo apparet, actum essendi quo res mundanæ sunt, non supervenire rerum essentiis prout sunt in Deo, sed supervenire essentiis rerum prout concipiuntur habere carentiam actus entitativi extra Deum. Et sic essentiæ actu existentes in rebus non sunt essentiæ quæ in Deo actu existunt, sed sunt termini extrinseci, vel imagines earum ex non existentibus ad existendum translatæ; atque ideo nihil prorsus commune est essentiis rerum creatarum cum essentia Dei.

Et per hæc puto esse solutas in radice omnes difficultates quæ a fautoribus emanatismi transeuntis proponi possunt.

ARTICULUS SECUNDUS.

De evolutione immanente.

9. Secundo, falsum est, mundum esse divinæ substantiæ evolutionem in ipso Deo immanentem.

Probatur. Et primo repugnat evolutio immanens divinæ substantiæ. Nam quidquid per evolutionem immanentem evolvitur est in potentia ad aliquid intrinsecum, ut evidens est: atqui in Deo nulla est potentia ad aliquid intrinsecum; quod non minus

evidens est. Ergo in Deo absolute repugnat evolutio immanens. Hoc argumentum radicaliter destruit omnem pantheistarum conatum in oppositum, et posset multum dilatari, si opus esset, discurrendo per singula Dei attributa: v. gr. evolutio immanens ponit in Deo compositionem: atqui Deus est simplicissimus; ergo. Item evolutio immanens est mutatio intrinseca: atqui Deus est immutabilis; ergo. Et sic de reliquis.

Secundo, repugnat mundum esse aliquid in substantia Dei immanens; ergo non est mundus emanatio immanens Deo. Prob. ant. In mundo est materia, multitudo realis, motus, limes, infirmitas, culpa etc. Atqui hæc nequeunt in substantia divina immanere. Ergo. In hoc argumento præmissæ sunt prorsus evidentes; et ideo nulla ulteriore explicatione indigent.

Tertio, argumenta, quibus Baruch Spinoza (huius pantheismi instaurator) suam evolutionem immanentem fundavit, sunt pura sophismata indigna philosopho et manifesti errores. Ergo non datur evolutio immanens. Antecedens probabitur infra respondendo obiectionibus Spinozæ.

10. *Obiicies* 1°. Substantia definitur id quod in se est et per se concipi potest, id est, cuius conceptus non involvit conceptum alterius. Atqui nihil est extra Deum, quod non involvat conceptum alterius. Ergo sola existit divina substantia. Prob. min. Si quid esset eiusmodi extra Deum, esset aliquid productum: atqui omne productum involvit in suo conceptu conceptum alterius, videlicet causæ producentis; ergo nihil extra Deum est, quod non involvat conceptum alterius. Tale est capitale Spinozæ argumentum.

Respondeo *dist. M.* non involvit conceptum alterius in quo sit tamquam in subiecto *c. M.*, a quo sit tamquam a causa *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Et per hæc patet quid respondendum sit probationi minoris. Cæterum substantia cogitari potest simpliciter secundum realitatem quam habet, et sic non involvit formaliter in suo conceptu conceptum causæ: et potest considerari ut realitas producta; in quo casu conceptum causæ non involvet, sed relatione oppositionis inferet. Patet autem non posse con-

siderari realitatem ut productam, quin prius cognoscatur ipsa ratio absoluta realitatis de qua agitur: et sic habetur prius conceptus talis realitatis, etiamsi nondum cogitetur de eius productione.

Instabis. Cognitio effectus pendet a cognitione causæ; ergo effectus involvit conceptum alterius. Ergo nihil productum est substantia. Ita Spinoza.

Respondeo *n. ant.* quia præcise contrarium evenit. Nam substantiam lapidis cognoscimus dependenter a colore, figura, resistentia et similibus, quæ consequuntur substantiam, eamque ostendunt: et substantiam animæ cognoscimus dependenter a suis operationibus, et ipsam divinam substantiam cognoscimus dependenter a cognitione rerum creatarum, quæ ab ipsa procedunt. Si vero effectus sumatur reduplicative, retorquebitur argumentum: nam tunc, sicut cognitio effectus ut effectus pendet a cognitione causæ, sic etiam cognitio causæ ut causæ pendet a cognitione effectus. Quare si propterea effectus non esset substantia, vi argumenti etiam causa non esset substantia: sic, si filius non esset substantia, quia connotat suum patrem, pater quoque non esset substantia, quia connotat suum filium.

11. *Obiicies* 2°. Una substantia nequit produci ab alia. Nam quæ nihil habent commune, eorum alterum ab altero esse nequit. Atqui duæ substantiæ distinctæ nihil habent commune, præsertim si supponantur esse diversi ordinis, ut Deus et mundus. Ergo. Maior patet, quia effectus debet contineri in causa. Minor probatur, quia utraque substantia in se et per se completur, et sic non communicant in eodem actu substantiali: unde nec possunt communicare in aliquo actu accidentali.

Respondeo *dist. ant.* produci ab alia creata *tr. ant.*, ab alia increata *n. ant.* Ad probationem *n. M.*, ad probationem huius *dist. ant.* effectus debet contineri in causa virtualiter et eminenter *conc. ant.*, formaliter et idem numero *n. ant. et cons.* Quod vero substantia creata et substantia Dei nihil habeant realiter commune, libentissime concedimus; nam esse a se et esse ab alio sunt prorsus diversa, nec Deus capitur sub genere entis.

Instabis. Ad naturam substantiæ pertinet existere; ergo omnis substantia est necessario existens; ergo et improducta.

Respondeo *dist. ant.* substantiæ divinæ *c. M.*, cuiusvis *n. M.* et *n. cons.* Atque hic finem habet tota Spinozæ argumentatio: quæ *indigna foret,* ut recte ait P. Tongiorgi (Theol. nat. n. 121), *quæ serio refutaretur, nisi illud afferret commodi, quod paullulum expensa docet et quam crassa fuerit hominis ignorantia, et quam ignobili artificio utantur recentiores pantheistæ, qui eum adhuc laudibus extollere non verentur.*

12. *Obiicies* 3°. Impossibile est esse figuram finitam extra spatium absolutum infinitum. Ergo a pari impossibile est esse ens finitum extra Deum entitatem absolutam infinitam. Ergo omnes res mundiales sunt divinæ substantiæ immanentes. Prob. cons. Eodem modo possibilitas entis finiti est in Deo infinito, sicut possibilitas figuræ finitæ est in spatio infinito: et esse actuale entis finiti comparatur ad Deum ens infinitum sicut esse actuale figuræ ad spatium infinitum. Atqui possibilitas figuræ continetur in spatio infinito, et figura actualis manet secundum totum suum esse limitatum in spatio. Ergo etiam ens finitum continetur secundum essentiam in Deo, et in ipso Deo manet, quum producitur: et ideo nihil est aliud nisi quædam modificatio divinæ substantiæ.

Respondeo *dist. ant.* extra spatium, id est sine fundamento extrinseco in spatio *c. ant.*, extra spatium, quasi spatium esset subiectum receptivum figuræ *n. ant.* et *n. cons.* Ad probationem *c. M. dist. min.* possibilitas figuræ continetur in spatio absoluto ut in aliquo figurabili, et actualis figura continetur in spatio absoluto ut in subiecto figurato *n. min.*, possibilitas figuræ continetur in spatio absoluto ut in aliquo extrinsece terminabili, et figura actualis continetur in spatio absoluto ut in aliquo extrinseco terminato *conc. min.* et *nego cons.* Figura realis exsurgit ex collocatione elementorum materialium in spatio, sed non est in aliquo tamquam subiecto, quia non est accidens *productum* et *inhærens,* sed tantum accidens *resultans* per modum relationis extrinsecæ: relationes autem habent *esse ad,* sed non *esse in.*

Non est ergo figura in spatio absoluto tamquam in subiecto: quod etiam clare patet ex eo quod spatium absolutum infinitum et figura finita, utpote contraria, nequeant esse simul. Sicut ergo figura finita non est in spatio absoluto ut in subiecto, sed est relatio terminorum cum fundamento extrinseco in terminabilitate spatii absoluti, ita entia finita non sunt in ente infinito ut in subiecto, sed sunt termini extrinsece terminantes virtualitatem realitatis infinitæ, sicut dictum est in tractatu præcedente (n. 74 et seqq.). Unde simpliciter verum est, quod ita comparatur ubicatio (dico ubicationem potius quam figuram, quia figura non terminat spatium absolutum, sed relativum tantum, quum resultet ex terminis spatii mutuo relatis) ad spatium absolutum infinitum, sicut ens finitum ad ens infinite perfectum; sed ex hoc nihil sequitur pro pantheistis: de qua re plura addemus in sequente articulo.

Instabis. Quod indiget sustentari non est substantia: sed omnia indigent sustentari a Deo; ergo solus Deus est substantia.

Respondeo *dist. M.* quod indiget sustentari in subiecto *c. M.*, quod indiget sustentari, seu conservari *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Ratio distinctionis est evidens.

18. *Obiicies* 4°. Ita continetur in Deo actus a Deo productus sicut continetur actus accidentalis in substantia. Atqui actus accidentalis iuxta philosophos nullam habet entitatem extra substantiam. Ergo res a Deo productæ nullam habent entitatem extra Deum. Et maior patet; nam substantia conservat accidens non minus quam Deus conservet substantiam.

Respondeo *dist. M.* sicut continetur actus accidentalis in substantia agentis reduplicative sumpti *c. M.*, sicut continetur actus accidentalis in substantia patientis, seu in subiecto eius receptivo *n. M.*, et *dist. min.* actus accidentalis nullam habet entitatem extra substantiam in qua recipitur *c. min.*, nullam habet entitatem extra substantiam a qua procedit *n. min.* et *cons.* Hæc obiectio supponit actum agentis esse in agente, quod est falsum, si agatur de actu secundo qui sit terminus actionis productivæ. Unde non solum actus productus a Deo non est in Deo, sed nec ullus actus productus a creatura est in ipsa ut activa, sed est semper in ali-

quo subiecto ut passivo, sive sit passivitas propria agentis, sive alterius cuiusvis. Quum autem passivitas sit imperfectio non cadens in Deum, necessario actus divinus debet recipi extra Deum: et propter hoc Deus dicitur agere ad extra.

Ad probationem maioris negandum est quod proprie substantia conservet suum accidens; quum potius conservetur sub accidente: et etiamsi daretur hoc, tamen substantia, quæ conservaret accidens, esset semper illa *in qua* producitur accidens, non autem illa *a qua* producitur. In Deo autem, ut dictum est, nihil produci potest.

14. *Obiicies* 5°. Deus est ens universalissimum. Hinc 1° universale est univocum singularibus: et univoca participant eandem rationem entitatis; ergo una est ratio essendi Dei et omnium. 2° Universale est unum aptum inesse pluribus; ergo substantia divina potest inesse in rebus mundi. 3° Universale continetur realiter fundamentaliter in singularibus; ergo in omnibus rebus est substantia divina. 4° Præter ens universalissimum nihil potest esse; nam tale ens est omnis entitas actu, et præter omnem entitatem actu nihil est aliud.

Respondeo *dist. ant.* Deus est ens universalissimum universalitate logica *n. ant.*, universalitate actualis perfectionis comprehensiva *c. ant.* et nego consequentias omnes. Et quoad primam illationem *dist. ant.* si agatur de universali logico *c. ant.*, secus *nego.* Eadem responsio valet pro secunda illatione et pro tertia. Ad quartum *n. ant.*, ad eius probationem *dist.* est omnis actu entitas perfecta *conc.*, est omnis actu entitas imperfecta, vel collectio omnium entitatum finitarum *nego.*

Sed hæc sufficiant contra pantheismum realem.

ARTICULUS TERTIUS.

De pantheismo ideali.

15. Ut ea, quæ hic dicenda sunt, intelligi possint, necesse est originem et progressum pantheismi idealis breviter exponere.

Postquam Kant formas suas subiectivas introduxit, et realitates

omnes in phænomena convertit, illi, qui eum secuti sunt, non potuerunt ex eius ideis sibi reddere rationem de obiectis cognitionum sive intellectualium sive sensibilium: sequebatur enim ex Kantii doctrina, solum subiectum cogitans existere, reliqua vero accipi posse ut solas ideas aut apparentias dependentes a formis subiectivis a priori existentibus in subiecto. Quum vero subiectum cogitans sui ipsius ideam habeat, pronum erat deducere, etiam subiectum cogitans, dum de seipso cogitat, nullum reale obiectum habere, sed ideale tantum, videlicet quod sibi ipsi naturaliter effingit. Hanc consequentiam deduxit Fichte, qui subiectum in priori ad omnem ideam consideratum vocavit *Ego purum*, et asseruit *Ego purum creare seipsum* dum affirmat: *Ego sum ego*; per quam affirmationem facit seipsum singularem. Creat autem seipsum limitatum; quia, quum dicit *Ego sum ego*, simul negat de se æquivalenter omne quod non est *Ego*. Hæc autem negatio coarctat *Ego* intra seipsum, et ponit illi limites. Sed sicut *Ego*, dum seipsum solum cogitat, creat seipsum intra hos limites coarctatum, ita, dum cogitat etiam alia, constituit se sub aliis et aliis limitibus, quos semper superat, quia semper nova apprehendit: atque hoc modo se infinitum esse intime sentit; experitur enim se nullo limite contineri. Quare *Ego purum*, antequam se limitet per supradictam negationem inclusam in cognitione sui, est revera infinitum. Utrum vero hoc *Ego* sit quid reale an quid ideale, non satis cernitur. Ratio est quia *Ego* creat seipsum per conceptum tantum; unde, quamvis Fichte asserat *Ego purum esse unicam realitatem*, videtur tamen etiam hæc realitas iuxta ipsum non esse nisi aliquod obiectum ideale, præsertim quum careat adhuc singularitate.

16. Aliam viam iniit Schelling, qui postquam admisisset cum Fichte *Ego purum*, quod esset subiectum cogitans, mutata mente, excogitavit quoddam *Absolutum*, quod nec esset obiectum nec subiectum, nec infinitum nec finitum, nec esse nec cognoscere, sed quid indifferens ad utrumque. Hoc Absolutum, iuxta ipsum, est realitas, et nihil est reale extra ipsum; nam cætera, quæ realia putantur, non sunt nisi apparitiones ipsius Absoluti

se sub diversis aspectibus manifestantis a tota æternitate: et hæ apparitiones sunt totidem formæ ipsius Absoluti. Manifestationes hæ fiunt per hoc quod oppositi respectus Absoluti diversos entitatis gradus exhibeant: quare hæ apparitiones sunt totidem expressiones identitatis. Absolutum itaque exhibet se sub oppositis rationibus, quæ in ipso Absoluto identificantur. Iuxta Schelling, in hoc Absoluto, esse et cognoscere sunt una et eadem res, sed si appareat secundum esse, apparitio erit ordinis realis et *subiectivi*, si vero appareat secundum cognoscere, apparitio erit ordinis *idealis* et *obiectivi*. Hæc distinctio ordinis idealis a reali, et obiecti a subiecto non est aliquid in ipso Absoluto, quod est perfecte unum, sed locum habet solum in eius apparitionibus, in quibus propterea, propter suos oppositos aspectus, se exhibet ut finitum. Quum denique sit de necessitate huius Absoluti seipsum constituere sub diversis aspectibus et se semper perfectius manifestare, sequitur, mundum ad indefinitam perfectionem et progressum tendere, donec habeatur plena Absoluti repræsentatio, per quam Deus ex implicito fiat totaliter explicitus.

17. His non fuit contentus Hegel, qui expressiones, seu diversos aspectus Absoluti schellingiani ad unitatem reduxit, et cum ipso Absoluto unificavit. Quod ut ostenderet, asseruit, in omnibus relationibus sive inter duo obiecta, sive inter subiectum et obiectum, solam relationem (quam *Ideam* vocat) esse realem: terminos autem correlativos non habere realitatem nisi in ipsa relatione seu idea. Quapropter in omnibus Absoluti expressionibus nec quod exprimitur est aliquid per se, nec quod exprimit, sed tantum ipsa sola expressio seu idea. Et quia expressiones huiusmodi sunt semper *in fieri*, etiam Idea est semper in fieri: et sola realitas est ipsum *fieri*, in quo *fieri* ens et nihilum sunt unum et idem. Ens igitur et nihilum a parte rei sunt unum et idem, nempe principium omnium: et eorum apparens oppositio procedit tantum ab abstractione præcisiva, qua concipitur *fieri* tamquam esse et non esse, quia quod fit est et non est. Omnis ergo realitas est *fieri*, nempe *processio ideæ* per quædam momenta, et eius evolutio in ideas generales, seu entia

universalia per alias et alias negationes negationum, donec exhaustis omnibus negationum negationibus, *idea* fiat infinite affirmativa, et seipsam ex toto comprehendat. Hæc *idea* comprehensiva sui erit Deus: *idea* vero eadem, quatenus tendit adhuc per supradicta momenta ad hanc comprehensionem sui, est rerum universitas, et *Deus in fieri**.

* Secta pantheistica, Germaniæ fines transgressa, tentavit sanam doctrinam, ubicumque potuit, corrumpere. In Belgio Ahrens satis acutus philosophus, quamvis se non consentire cum philosophis transcendentalibus verbo profiteatur, quoad rem pantheismum docuit; ait enim alicubi: *Totus mundus sub omnibus respectibus est in Deo, quia eius essentia est ex divina essentia, et existentia rerum nihil est aliud, ut diximus, nisi essentia evoluta. Leviter ergo ratiocinantur qui ponunt distinctionem inter mundi essentiam et eius realem existentiam, ut alteram in divina essentia absorberi faciant, exclusa altera* (Cours de philos. p. 268). Opinatur autem, res omnes nihil aliud esse, nisi divinæ naturæ manifestationes oppositas, quarum unitas et identitas sit ipse Deus; secus enim ponenda essent duo principia, fere sicut a Manichæis posita sunt. In uno enim Deo duplex categoria invenitur, nempe *absoluti* et *infiniti*: in prima continentur *spiritus*, in alia *corpora*: et sic tota rerum universitas in uno Deo est et cum illo identificatur. Sic fere Ahrens.

In Gallia Cousin plura docuit, quæ ipsum pantheismum germanicum sonant: asserit, inter alia, Deum non esse relegandum ad aliquam absolutam et solitariam existentiam nihilo similem, sed Deum esse unam realem substantiam, substantiam simul et causam, semper substantiam et semper causam, quum non sit substantia nisi in quantum est causa, nec causa nisi in quantum est substantia: est enim causa absoluta, unum et multa, æternitas et tempus, spatium et numerus, essentia et vita, individualitas et totalitas, principium, finis et medium, in fastigio realitatis positus et in infimo realitatis gradu, infinitus simul et finitus, tandem triplex, videlicet simul *Deus, Natura*, et *Humanitas*.

Inter Italos Vincentius Gioberti pantheismum rationalem, quem maxime redolet, invehere conatus est. Hic scriptor tollit rebus creatis omnem cognoscibilitatem (et consequenter omnem entitatem) propriam, et asserit, *ens genericum* in se consideratum esse ens necessarium, infinitum, reale, summe intellectivum, creatorem. Quare concludit, non posse haberi cognitionem rei singularis sine intuitu actus creativi, quo ens generale individuatur (Introd. allo studio della Filosofia vol. 2. p. 214): et multa alia habet cum pantheismo Germaniæ valde affinia, licet formam elocutionis minus absurdam plerumque adhibuerit, et quidem prudentissime, ne lectores statim in suspicionem adduceret falsitatis. Hunc auctorem refutant ordinarie philosophi in psychologia, quando agunt de origine

18. Hæc transcendentalium philosophorum inverecunda et impia deliria hoc ipso quod humanæ rationi in plurimis aperte contradicunt, paucis omnino refutari possent. Immo, quum tamdem ad eum progressum deveniant, ut fateantur se cogi ad admittendam identitatem inter ens et nihilum, an non seipsos efficaciter refutant? Et quum aiunt Deum esse *in fieri*, an non se insanos prædicant et indignos prorsus qui inter philosophos numerentur? Cæterum ad eos refutandos sufficit tria advertere: 1° quod assumunt principia vel gratuita, vel æquivoca, vel aperte falsa, quæ nec probant, nec probare se posse sperant: et omnia concludunt asserendo: 2° quod portentosum contradictionum cumulum sine scrupulo admittant, apertis oculis, et profiteantur se id non timere: 3° quod immediatæ evidentiæ vim et elementares intellectus humani notiones contemnant. Hæc sunt adeo palpabilia, ut omnis longior eorum refutatio videri possit superflua*.

Restat tamen quærendum, ad utilitatem discentium, quo pacto tam portentosa errorum seges in humanis mentibus oriri potuerit, et, suffocatis rationis principiis, in tantam absurditatum messem succrescere: res enim videri potest ad explicandum difficilis. Accedit, quod humana ratio puros errores serio contexere nequeat sine aliquo veritatis fundamento, et magni errores non nisi ex magnis veritatibus aut male intellectis aut male expressis proficisci soleant: unde S. Thomas pulcram illam protulit sententiam: *Ex verbo inordinato nascitur hæresis.*

19. Fichte hac philosophica veritate abusus est, quod *Omne ens constituitur actu et termino in unitatem conspirantibus.* Hanc veritatem, quam subobscure et diversimode philosophi magis innuere, quam exponere solent, non recte intellexit Fichte, quia

idearum; totum enim suum systema nititur in Ontologismo. Quod ad cæteros pantheistas attinet, non est opus speciali refutatione, quum sufficiat communia eorum principia destruere: quod toto hoc capite præstare intendimus.

* Vide Liberatore (Cosmol. n. 7–10) item Tongiorgi (Theol. nat. n. 128–135) et auctores alios ab iis citatos. Vide etiam Suarez (Metaph. disp. xxxi., præsertim sect. 1 et 2).

constitutivum formale pro causa efficiente accepit. In substantia materiali actus et terminus dicuntur forma et materia, in substantia spirituali dicuntur actus et potentia, in Deo vero, in quo nulla est potentialitas, dicuntur principium et principiatum. Forma dat esse materiæ: actus cognoscitivus dat esse cognitioni sui: Deus Pater dat esse Filio: quæ omnia suis locis explanata sunt. Fichte autem sic videtur ratiocinatus esse: *Quod dat primo esse alicui rei creat rem: atqui actus intuitivus dat esse intuitioni sui ipsius, sine qua non est intuitivus; ergo actus intuitivus creat se intuentem. Qui ergo dicit* Ego sum ego *creat seipsum**.

Puto, non aliam esse viam explicandi quomodo ad hanc conclusionem pervenerit Fichte. Sed si hæc ratio argumentandi aliquid valeret, evidens est quod omnis forma dicenda esset seipsam creare; etenim quod dat alicui rei primo esse, creat rem: sed forma dat esse suæ materiæ, sine qua non esset forma; ergo forma creat seipsam. Et eodem modo dicendum esset quod Deus Pater creat seipsum dum generat Filium. Sed hæ absurditates statim disparebunt, si distinguatur sensus propositionis, in qua tota argumentatio nititur. Quod dat esse rei *efficienter*, creat rem; conceditur: quod dat esse rei *formaliter*, creat rem; negatur. Quando ergo aliquis primo dicit *Ego sum ego* non creat seipsum, quia non potest agere efficienter, nisi prius sit; sed tantum constituitur in seipso formaliter. Actus enim ille primus intuitivus, qui dat esse intuitioni sui ipsius, est actus metaphysicus sub præcisione mentali consideratus, ut alibi

* Propter hanc pantheisticam ratiocinationem, et alias similes, necesse est metaphysica rerum constitutiva clare et distincte cognoscere sub notionibus *actus, termini* et *unitatis* resultantis. Ideo non inutiliter hæc tria suis locis specialiter consideravimus in substantia tum materiali, tum spirituali creata, immo in ipsa divina entitate. Philosophi, qui de iis investigandis non multum curant, vix poterunt intelligere pantheisticum processum in ratiocinando, et consequentias quidem ut absurdas reiicient, sed fallacias in principiis latentes non facile pervidebunt. At, notionibus illis tribus probe intellectis, non difficilis fit *directa* totius pantheismi germanici refutatio, quæ hæresis *ex verbo inordinato* vel maxime orta esse videtur.

ostensum est: sed res *non existit physice in eo statu præcisivo*; et sic actus primus intuitivus nullam habet activitatem effectivam, quia efficientia est solius agentis physice existentis.

Quod autem infert Fichte: *Dum hoc Ego cogitat alia et alia, mutat limites sui, et hos limites semper superat: ac per hoc cognoscit se esse infinitum*, est dupliciter paralogisticum. Primo enim, qui cogitat alia et alia, non mutat limites suæ substantiæ, sed limites suæ cognitionis accidentalis tantum: secundo, qui semper superat hos limites, hoc ipso cognoscit se habere vim cognoscitivam *infinitam terminative et in potentia*, non autem se esse infinitam substantiam. Quod sit substantia finita constat ex eo quod sciat se esse sub limite constitutum: quod autem nunquam limitem cognoscendi inveniat, hoc unice ostendit esse infinita cognoscibilia, vel infinitam cognoscibilitatem, extra ipsum, ad quæ vel ad quam terminari possit. Sed quia infinita cognoscibilitas supponit infinitam realitatem, necesse est concludere, constare nobis ex nostra vi cognoscitiva infinita in potentia, quod existat extra nos infinita realitas, quæ est Deus. Et per hæc patet, quibus æquivocationibus Fichte veritatem, seipsum et discipulos suos perdiderit.

20. Simili confusione rerum abusus est Schelling ad suum Absolutum constituendum et explicandum. Quum enim formalem existentiam rerum in seipsis ab eminenti et virtuali, quam in Deo habent, non distinxisset, ordinem rerum creatarum cum ordine possibilium identificavit. Itaque res, ut in Deo sunt, nullas habent formales differentias, quia non sunt in Deo formaliter formalitate propria, sed eminenter tantum, fere sicut figuræ omnes possibiles, quantumvis concipiantur diversæ inter se, non faciunt spatium absolutum in se figuratum, quia spatium absolutum non est formaliter aliqua figura, sed tantum radicalis et eminens ratio omnium figurarum possibilium. Docet Schelling, *Absolutum nec esse finitum nec infinitum, nec esse nec cognoscere, nec obiectum nec subiectum, sed id in quo disparet omnis ratio oppositionis, diversitatis, separationis, et in quo identificantur absolute spiritus et natura, obiectum et subiectum, esse*

et scire, ideale et reale. Absolutum ergo est identitas entis idealis cum reali, absoluta indifferentia differentium, unitatis et pluralitatis: et ita est unum et omnia, unitas et universitas atque totalitas (Tenneman, Manuale dell' Istoria della Filosofia, part. 2). Certum quidem est, contineri in Deo ordinem realem et ordinem idealem, et hos ordines, qui realiter sunt distincti extra Deum, nullam habere distinctionem realem in ipso Deo. Certum est etiam, innumeras realitates finitas, sive extra Deum existentes, sive possibiles, aliquo modo contineri in entitate Dei infinita, ut in fonte omnis realitatis, sine mutua oppositione. Sed totum hoc ideo verum est, quia tum quæ pertinent ad ordinem idealem, tum quæ pertinent ad ordinem realem, non sub forma propria, sed eminenti modo continentur in Deo. Quum autem forma sit quod distinguit, in quantum affert determinationes, quibus res formaliter existentes mutuo opponuntur, res, ut in Deo sunt, nullam habent oppositionem, nec habere possunt. Hinc falsum est quod *Absolutum nec sit finitum nec infinitum*; quia res finitæ, quum non contineantur in Deo sub suis formis finitis, sed virtualiter et eminenter, nullo modo vulnerant, aut neutralizant, divinam infinitatem. Sic ex eo quod in spatio absoluto contineatur ratio eminens omnium figurarum finitarum, nemo concludet, spatium absolutum nec esse finitum nec infinitum.

Itaque Deus est *unum et omnia*: sed unum formaliter, omnia fontaliter et eminenter. Est id, in quo identificantur *obiectum et subiectum, spiritus et natura,* etc., dummodo obiectum et subiectum, spiritus et natura, etc. accipiantur non ut sunt sub propriis actibus, quibus formaliter constituuntur, sed prout dicunt essentiam divinam sua eminentia illis omnibus *actu* æquivalentem: *actu,* inquam, *suo,* non actibus formalibus rerum. Quod autem *esse* et *scire, ideale* et *reale* in ipso Absoluto sint realiter idem, hoc sine difficultate conceditur, quum Deus sit sua scientia, sua essentia, suum esse, sua realitas, ut omnes sciunt.

21. Sed veniamus iam ad ipsas apparitiones Absoluti schellingiani se sub diversis aspectibus constituentis. Si in absoluta Dei entitate *formaliter* continerentur omnia, nihil esset facilius,

quam hos diversos aspectus et has apparitiones explicare, saltem præsupposito intellectu, cui fieret manifestatio. Quod enim plura formaliter continet, potest præsentare se intellectui sub hac formalitate, vel sub alia. Sed si in Deo res non continentur sub propriis formis, quæritur quomodo apparere poterit Absolutum sub diversis illis aspectibus. Diximus enim diversitates et oppositiones oriri ex distinctis formis. Spatium vacuum et absolutum continet eminenter omnem figuram, sed nullam formaliter: supposito ergo aliquo intuente vacuum, quæ figura apparebit? Nulla prorsus: quia ut possit apparere actu, debet actu talis esse, et non est actu talis nisi per talem propriam formam: quum autem hæc forma actu non sit prædicabilis de spatio absoluto, et non sit in eo, necesse est aliquid actu ponere distinctum a spatio, ut talis figura possit in spatio apparere. Similiter ergo, quum res finitæ non sint formaliter in ente absoluto et infinito, non possunt apparentiæ rerum finitarum locum habere per solam præsentiam infiniti; necesse est ergo aliquid ponere ab ente infinito distinctum, quod per suam formam finitam se exhibeat cognoscendum, et de quo, ratione illius formæ, prædicetur talis vel talis entitas finita. Et per hæc tota schellingiani systematis machina dissolvitur.

22. Ut nunc aliquid dicamus de Hegelianis somniis (nam hoc ipsum admittunt pantheistæ, præsertim Fichte, qui *somnia somniorum* appellat quæcumque intelligendo aut sentiendo percipimus), sufficiet notare, hunc auctorem theorias Fichtii et Schellingii, quas imperfectas repererat, ad ultimam perfectionem adducere voluisse; quapropter non indiguit aliquid novi proprie invenire, sed tantum consequentias quasdam ex principiis ipsorum deducere. Si enim, iuxta Schelling, apparitiones Absoluti non habent in ipso Absoluto ullam realitatem obiectivam, antequam fiant, apparitio Absoluti sub aliquo aspectu est ipsum *fieri Absolutum sub tali aspectu.* Et consequenter subiectum de quo prædicatur quod apparet, in tantum est, in quantum fit apparitio. Similiter manifestatio nemini potest fieri, quum nihil existat ante apparitionem, nisi ipsum Absolutum: consequenter, si cui fit apparitio, illud ens cui fit apparitio est terminus per ipsam ap-

paritionem fiens. Hinc sequitur omnino, apparitionem habere subiectum et terminum, quæ non existunt, nisi in fieri ipsius apparitionis; ergo sola relatio subiecti ad terminum in hac apparitione est aliquid reale, et tam quod apparet, quam ille cui fit apparitio nihil reale sunt, nisi quatenus subsunt tali relationi, seu apparitioni, seu ideæ: nullam videlicet habent entitatem absolutam, sed relativam tantum. Ecce totam theoriam Hegelianam ex ipso Schellingii systemate sponte enascentem; quare qui Schellingium sequuntur, si suis præmissis nolint contradicere, debent usque ad ultimam abyssi profunditatem descendere, et fateri *ens* et *nihilum* esse prorsus idem, et ponere stupendam æquationem

$$\infty = 0,$$

quæ est expressio illius identitatis deductæ ex eo quod sola realitas est *fieri* vel *idea*, vel *relatio*, et hæc realitas consistit in esse et non esse simul.

Ex his apparet, Hegel non indigere speciali animadversione, et totam absurditatem suæ sententiæ in falsis Schellingii principiis virtualiter contineri.

23. Nunc, generaliter loquendo, pantheismus transcendentalis videtur cum quibusdam falsis aut imperfectis notionibus circa *spatium* et circa *universalia* intime connecti. Et, quod ad spatium attinet, iam supra (n. 12) diximus, spatium absolutum non esse subiectum ubicationum, nec figurarum, quum omnes ubicationes sint termini extrinseci, et figuræ exsurgant per extrinsecas ubicationum relationes: et hoc ipsum in tractatu de tribus continuis accurate explicatum est. At vulgus (quod multi philosophi ob illusiones phantasmatum imitati sunt, et imitantur) dicit, spatium vacuum esse *capacitatem* seu potentiam receptivam corporum; et spatium *impleri*, quod est idem ac dicere, spatium esse quoddam subiectum: nec defuerunt qui etiam explicite docerent, spatium esse *subiectum motus localis* et alia huiusmodi. Hi omnes cogitant spatium vacuum tamquam aliquid indeterminatum summe determinabile, vel tamquam potentiam pure receptivam, aut purum nihilum, nisi occupetur actu corporeo:

et conceptum spatii vacui credunt non esse nisi lusum imaginationis tribuentis quamdam fictitiam realitatem recipienti imaginario propter realitatem rei, quæ dicitur recepta.

Equidem non video quomodo qui hanc de spatio sententiam tenent, pantheistas transcendentales efficaciter refutare possint. Nam ex hac ipsa sententia videntur pantheistæ occasionem accepisse fingendi Deum tamquam aliquid indeterminatum summe determinabile, quodque non cogitatur omnino ut aliquid, nisi quia existunt realitates mundanæ tamquam determinationes, quæ, statim ac recipiuntur in ea potentia determinabili, dant imaginationi fundamentum tribuendi realitatem ipsi potentiæ recipienti. Ad hoc enim videtur reduci quod Hegel profitetur, *rerum* nempe *evolutionem non esse nisi evolutionem ipsius Dei, qui proprie non constituitur nisi per successivam entium finitorum explicationem.* Similiter ad hoc reducitur quod docet Schelling, nempe *Absolutum quoad substantiam idem manens ex implicito debere fieri explicitum, et indigere se multimodis patefacere cum certa lege necessariæ oppositionis, eo quod finitum non nisi per aliud finitum, quod ipsi adversetur, concipi possit*; videtur enim hic loquendi modus nihil aliud esse, nisi earum expressionum, quibus aliqui non recte de spatio absoluto locuti sunt, ad loquendum de ente absoluto, seu Deo, translatio. Etenim, sicuti, iuxta formam loquendi talium philosophorum, in indeterminatione spatii est potentialitas omnis figuræ, et spatium non concipitur esse aliquid reale explicitum, nisi in quantum actu determinatur a corporibus per figuram, a qua accipit realitatem, ut ipsi dicunt; ita in indeterminatione et indifferentia Absoluti schellingiani est potentialitas omnis entis relativi, et Absolutum non concipitur esse aliquid reale explicitum, nisi in quantum actu determinatur per oppositiones mutuas finitorum ad finita. Licet enim Schelling dicat suam *rationem absolutam esse realem,* immo *solam realitatem,* cætera vero non esse nisi eius realitatis apparitiones ac manifestationes transeuntes, æquivalenter tamen docet eam rationem absolutam non habere aliquam realitatem nisi realitatem suarum apparitionum, quum et teneat

suum Absolutum non esse explicitum (seu formaliter tale) sine illis apparitionibus, et dicat has ipsas apparitiones esse *formas constituentes Absolutum*, et omnes, quantumvis videantur et sint oppositæ, esse expressionem unius rei identicæ in qua etiam identificantur (V. Tenneman, Manual. part. 2. § 399). Similiter Ahrens, quum docet *res mundanas non esse nisi Divinitatis manifestationes oppositas, quarum unitas et identitas est ipse Deus*, et quum ait, *existentiam rerum non esse nisi essentiam earum evolutam, et ideo non posse distingui essentiam mundi ab eius existentia, ita ut ponatur essentia mundi in Deo et existentia mundi extra Deum*, non videtur alio modo ratiocinari, quam qui dicat, omnia loca corporalia non esse nisi spatii absoluti manifestationes oppositas, quarum unitas et identitas (sublatis nempe differentiis) constituat spatium absolutum; et actualia loca in spatio non esse nisi eorum possibilitatem evolutam: et ideo non posse distingui possibilitates locorum ab ipsis locis actualibus in ordine ad ponendam possibilitatem loci in spatio absoluto, et actualitatem eius extra spatium absolutum.

In hoc autem peccat iste loquendi modus, aut alius æquivalens, quod videatur poni spatium absolutum tamquam potentia omnium locorum receptiva (quod falsum est), et quod non relinquatur via ad videndam ullam realitatem in spatio, hoc modo cogitato, præter quantitatem rerum in spatio positarum, ita ut tota entitas spatii sit quantitas rei occupantis: hoc autem est dicere quod absolutum non est aliquid reale nisi per relativa. Hinc qui sic loquuntur de spatio, deducunt ut consequentiam, in eodem spatio (*imaginario* iuxta ipsos) infinito et absoluto esse tum possibilitates locorum, tum actualitatem eorumdem, et loca non esse nisi ipsum spatium sub diversis formis determinatum et realizatum, et non haberi in spatio aliam determinatam realitatem, quam quæ resultat ex locorum determinationibus. Et simili modo ratiocinantur quoque pantheistæ; deducunt enim, etiam in eodem ente absoluto et infinito esse tum possibilitatem seu essentiam rerum, tum earumdem existentiam, et entia non esse nisi ipsum ens infinitum sub diversis determinationibus

realizatum, et non haberi in ente infinito aliam determinatam realitatem, quam quæ resultat ex his entium determinationibus. Procedunt ergo parallele ratiocinia pantheistarum, et ratiocinia eorum, qui non ponunt in spatio absoluto aliam realitatem, quam quæ resultat ex occupatione. Hinc apparet, nos non inutiliter in tractatu de tribus continuis hanc sententiam refutasse, et contrariam tenuisse.

24. Alterum caput æquivocationum quo pantheistæ universi videntur maxime abuti est in conceptu entis universalis. Iuxta sanam philosophiam universale est in singularibus concretis realiter fundamentaliter, et non formaliter ut universale, quia singularia offerunt materiam realem, circa quam intellectus operetur per abstractionem et præcisionem et ad universale perveniat. Sed alii philosophi voluerunt universales conceptus ex rebus singularibus deduci non posse, et sic statuerunt universale esse fundamentum singularium in ordine idearum, eodem modo ac ens infinitum est ratio omnium finitorum in ordine rerum. Pantheistæ utraque doctrina suos errores fulcire tentaverunt, secunda præsertim, quæ sine dubio illis vel maxime favet, et propter hoc a prudentioribus philosophis derelinquitur.

Itaque pantheistæ, ut iam monuimus (n. 14), conceptum entis abstracti et indeterminati cum conceptu entis absolute infiniti confuderunt: et cogitaverunt Deum tamquam realiter fundamentaliter existentem in singularibus rebus, formaliter vero non nisi in omnibus rebus simul sumptis; hinc Deus implicitus, iuxta dictum Schellingii, in mundo fit explicitus. Hoc autem eandem fallaciam continet, ac si quis dicat, naturam humanam non esse quidem formaliter universalem in singulis individuis (quia ut universalis ad omnia individua se porrigit), sed esse universalem formaliter in collectione omnium individuorum existentium et possibilium (saltem sublatis notis individualibus, quæ non ad humanitatem ipsam, sed ad eius apparitiones proprie pertinerent): in possibilibus implicite, in existentibus explicite: in possibilibus adhuc evolvendam, in existentibus iam evolutam. In hoc autem multiplex est sophisma. Primo enim

universale cum collectivo confunditur, et humanitas, quæ est constitutivum metaphysicum hominis, accipitur pro summa quadam omnium constitutorum simul: ex quo sequeretur, humanitatem, quæ est in Socrate, non esse nisi partem humanitatis; et per eam Socrates non constitueretur homo, quia nequit homo constitui per partem sui constitutivi. Secundo supponitur quod humanitas in universali habeat unicum actum existentiæ identicum in singulis individuis: hoc vero est irrationale 1° quia universale dicit essentiam idealem non existentiam: 2° quia eo modo, quo existit in individuis, habet distinctos actus existendi, tum secundum substantiam, tum secundum locum, tum secundum tempus, tum secundum alia plurima, quæ non possunt esse eodem actu ob apertam contradictionem: 3° quia non omnia individua possibilia, quæ continentur sub humanitate universali, habent actum existendi; et sic humanitas universalis non haberet existentiam nisi secundum aliqua individua, et careret existentia secundum infinita alia individua: evidenter autem repugnat existentia quæ non sit tota, quum existere non habeat partes, et multo magis repugnat existentia infinite deficiens ab existentia. Tertio, qui dicit eandem naturam humanam universalem esse formaliter *in omnibus simul* individuis, non potest vitare inconveniens, quod omnia individua habent unicum actum existendi, quum esse actu et esse formaliter idem sonent: si ergo unus est actus formalis, unus est actus existentiæ, seu una existentia in omnibus; et sic individua illa erunt actu distincta et indistincta, unum et non unum etc.

Ut autem ad rem propius accedamus, consideremus quomodo Hegel concipiat cogitationem suam impersonalem. Cogitatio abstracte sumpta, seu idea, prout abstrahit ab omni persona cogitante et ab omni obiecto cogitato, est pro Hegel principium rerum omnium in ordine sive ideali sive reali. Est autem cogitatio *impersonalis,* quia non est magis Petri, quam Paulli vel alterius, quum præscindat ab omni determinato individuo: et est cogitatio *pura,* quia non est de hoc vel illo speciali obiecto a quo accipiat determinationem ac limitem, sed habet se ante-

cedenter ad obiecta, et consideratur sub præcisione ab obiectis. Cogitatio sic pura et impersonalis non est nisi quoddam universale, seu *ratio repræsentativa entis* indeterminate. Hoc universale, iuxta Hegel, fit singulare, et fit omnia singularia, prout determinatur ratio entis repræsentati sub forma finita: sicut humanitas universalis fit singularis prout repræsentatur sub forma Socratis aut Platonis. Hinc apparet, Hegel abusum fuisse theoria asserente universale contineri fundamentaliter in singularibus, et accepisse tamquam existens realitate physica illud universale quod non aliud esse nisi logicum habere potest. Similiter loquendum esset de pantheismo Fichtii et Schellingii, ut ex supra explicatis constat.

25. Quod si prior hæc et communis sententia de universalibus potuit sophistice pantheistarum usibus accommodari, sententia Ontologorum, qui tenent nos non posse ideas universales ex consideratione singularium efformare, non per sophisma, sed sponte, directe, et ex natura rei ad pantheismum ducere videtur. Nam si verum est, ut Ontologi dicunt, ideam *entis simpliciter* prærequiri ad hoc ut possimus ideam entis particularis acquirere, et ens simpliciter est Deus, tunc dicendum est, per hoc acquiri ideam entis particularis, quod idea entis simpliciter applicetur rei particulari, et *apprehendatur in re particulari id quod in idea entis simpliciter menti præsentatur*. Quo posito, pantheista subsumet sic: *Atqui quod in idea entis simpliciter menti præsentatur est divinum; ergo res particulares ideo cognoscuntur intellective, quia apprehenditur in illis entitas divina: et in tantum affirmantur esse, in quantum applicatur illis esse Dei.* Et sic concluditur, pantheismum realem non esse nisi legitimam Ontologismi consequentiam. Item poterit pantheista sic subsumere: *Quando idea entis simpliciter applicanda est rei particulari, intellectus nondum videt rem particularem sub ratione entis; ergo ratio entis non tribuitur enti particulari propter obiectivum eius meritum, sed tantum propter quamdam tendentiam rationis a priori ad affirmandam entitatem. Ergo res illa particularis ideo dicitur*

esse, quia intellectus de suo fundo, ut ita dicam, ei tribuit esse. Sed quod intellectus de suo fundo asserit esse est ens ideale; ergo particularia non sunt nisi idealia, seu evolutiones ideæ illius universalis, quæ ex hypothesi exhibet Deum. Quare etiam pantheismus idealis est legitima Ontologismi consequentia.

Ontologi quidam, et pantheistæ, quando loquuntur de ente ideali, videntur etiam a Verbo divino, seu substantiali idea summæ entitatis identidem initium ducere, ut ex eo ad creaturarum conceptus descendant: et male intelligendo illud supremum oraculum *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (Io. 1.), æternum Patris Verbum non verentur accipere, saltem æquivalenter, tamquam aliquod universale logicum indeterminatum et aptum ad essendum in pluribus determinate: nec cogitant quod ens absolute infinitum non est ens indeterminatum, sed ens habens determinationem infinitæ perfectionis. Indeterminatum enim non est infinitum, sed indefinitum et potentiale, dum e converso ens absolute infinitum est purus actus omnem potentialitatem excludens. Quando igitur sub uno nomine *entis simpliciter* confundunt ens in genere et Deum, non ideo solum errant, quia *ens* non potest univoce sumi de Deo et de aliis a Deo, sed etiam quia adverbium *simpliciter*, quando applicatur enti generico, connotat præcisionem *intellectualem* determinationum finitarum, ad quas ens genericum *concipitur esse in potentia*: quando vero applicatur Deo, connotat exclusionem *realem* determinationum finitarum, ad quas Deus *numquam potest concipi esse in potentia.*

Sed hæc sufficiant. Atque utinam ex monstruosis pantheistarum illationibus discamus talem semper opinionum philosophicarum delectum habere, et talem in loquendo diligentiam, ut nulla imprudentibus arma ad propriam perniciem ministrentur.

CAPUT II.

DE ORIGINE MUNDI.

26. Ex refutatione pantheismi sive realis sive idealis sequitur, mundum esse aliquid a divina substantia realiter distinctum. Quærendum igitur iam est, quomodo et quando ortum habuerit, et utrum ab ipso Deo solum et immediate, an mediante aliquo. Quia vero, ut ex dicendis apparebit, mundus per creationem esse cœpit, ideo ante omnia verum ac legitimum creationis conceptum, deinde factum creationis ipsius, ac denique a quo creatio facta esse debuerit exponemus. Quæ omnia tribus articulis de more complectemur.

ARTICULUS PRIMUS.

De conceptu creationis.

27. Creationis veram et claram notionem ex positiva et supernaturali revelatione magis, quam ex philosophorum investigatione, ad nos derivatam fuisse communiter tenent; ethnici enim philosophi vel nullam proprie dictam creationem agnoverunt, vel de ea valde obscuram habuerunt ideam; plerique enim mundum æternum et materiam improductam admiserunt, aut ex divinitatis substantia mundum manavisse putaverunt, quemadmodum et recentiores pantheistæ, qui revelatas veritates non minus quam naturale rationis lumen contemnunt, et pro viribus extinguere conantur.

Creatio definitur *eductio rei ex nihilo sui et subiecti.* Eductio rei *ex nihilo sui simpliciter* non est creatio, sed *productio* vel *generatio*: sic, quando mobile a statu quietis transfertur ad motum, actio motoris educit velocitatem ex nihilo sui, quia velocitas, quæ non erat, incipit esse: et quum obiectum visibile producit speciem sensibilem sui, educitur species de nihilo sui, quia species, quæ nullo modo erat, incipit esse. Sed quia velocitas, et species sensibilis, et aliæ similes, sunt formæ acci-

dentales, et recipiuntur *in aliquo subiecto præexistente,* id est in passivitate alicuius substantiæ, ideo non educuntur *de nihilo subiecti,* et earum eductio non dicitur creatio. Ad proprie dictam creationem requiritur ut res quæ producitur in nullo subiecto præexistente recipiatur: et per hoc satis apparet veram creationem esse *productionem substantiæ;* sola enim substantia in nullo subiecto recipi postulat.

28. Conceptus eductionis rerum ex nihilo sui et subiecti non est imaginarius, nec absurdus, nec illusorius, sed maxime rationalis et philosophicus: quod nunc ostendendum venit.

Est principium indubitatum apud omnes, quibuscumque terminis exprimatur, quod *Omne agens agit in quantum est in actu, et omne patiens patitur in quantum est in potentia.* Sequitur, omnem effectum productum ab aliqua causa efficiente esse in potentia antequam sit in actu, ita ut potentia sit ex parte effectus producendi, actus vero ex virtute agentis; et consequenter effectum productum resultare ex duobus: videlicet ex aliquo *dante* formaliter esse, et ex aliquo *accipiente* esse. Quod dat formaliter esse est actus a virtute agentis procedens: quod accipit esse est potentia essendi in eo genere entitatis in quo est actuabilis per talem actum. Hæc autem potentia (quæ in priori ad accipiendum esse est purum nihilum in ea specie entis in qua actuanda est) quando actuatur, fit terminus realis actus procedentis ab agente, et complet eum in esse. Non quod potentia hæc acquirat realitatem suam *propriam,* sed quia terminat actum in esse reali, et sic eius realitatem *terminative* participat. Sic, dum vis motiva actuat potentiam materiæ, seu inertiam eius, potentia materiæ non fit actus, sed actum motivum realiter terminat, ita ut materia maneat in se iners etiam dum actu movetur. Patet autem quod potentia materiæ nihil est in specie motus actualis ante actionem motivam, quæ velocitatem in ea gignit, sicut potentia auri nihil est statuæ si est tantum in potentia ad formam statuæ.

His positis, fingamus solum Deum existere, et agi de creatione cuiuslibet entis sive spiritualis sive materialis. Effectus a Deo

tamquam a prima causa ponendus necessario resultabit metaphysice ex duobus: ex actu dante formaliter esse, qui actus provenit a virtute Dei creantis, et ex potentia accipiente esse, quæ potentia nihil est in eo genere entis in quo actuanda est. Quia vero agitur hic de prima creatione, quæ actuat ens primo et simpliciter, ideo potentia essendi, ad quam terminatur actus creantis, est simpliciter nihil entis actualis*. Ergo potentia actuabilis per creationem est purum nihilum omnis entis: quod nihilum, quando ponitur actus creativus, fit terminus realis actus eiusdem, et complet eum in esse. Non quod nihilum ut sic accipiat propriam suam realitatem (quum nihilum nequeat esse reale in se), sed quia terminat actum in esse reali, et sic eius realitatem *terminative* participet.

Hinc sequitur, quod omne creatum secundum aliquid est ens, et secundum aliquid est non ens. Est ens secundum id quod actu transit a virtute creantis in ipsum: est non ens secundum habitudinem realem quam dicit ad id quod retinet de suo non esse præcedente, id est secundum quod est limitatum et in potentia. Quando enim res a nihilo educitur, *virtus creantis producit actum suum in eo quod non est, tamquam in quadam potentia essendi*; et sic ipsa creatura non est nisi *potentia essendi actuata*. Unde S. Thomas (Opusc. xxvii. contra murmurantes): *Esse non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta, in se considerata, nihil est; unde prius naturaliter inest sibi* NIHIL, *quam* ESSE. Hinc creatura est essentialiter finita et potentialis.

29. *Obiicies.* Si ita est, Deus eduxit mundum ex materia

* Æque dicitur quod actus creativus terminatur ad nihilum et quod terminatur ad ens creatum, sed in diverso sensu. Terminatur enim ad nihilum *ut ad terminum materialem, ex quo educit ens*: terminatur vero ad ens creatum *ut ad terminum formalem, quo completur in esse actus creativi.* Et sic eodem modo dicitur etiam de actione sculpendi quod terminatur ad marmor, in quo recipitur actio, et quod terminatur ad statuam, quæ est terminus formalis operationem complens in esse sculpturæ. Item actio motiva terminatur tam ad materiam mobilis, quam ad motum quem producit in materia: et idem dic de aliis similibus.

prima præexistente et increata. Sed hoc est contra theologorum sensum et doctrinam. Ergo.

Respondeo *negando suppositum.* Materia prima est pura præcisio mentalis, qua consideratur *non ens* sub ratione cuiusdam privationis, seu cum habitudine ad fieri terminum entis: et ideo materia prima ut prima nec est, nec est creata, nec est creabilis (immo nec cognoscibilis secundum se, ut recte docet S. Thomas): et consequenter non est aliqua realitas ex qua, tamquam ex subiecto, aliquid aliud educatur: et si ab eo, quod dicitur materia prima, tollatur respectus privativus per mentem inductus, remanebit purum nihil absolutum. Quum igitur nihilum non habeat existentiam, falsum supponitur tribuendo materiæ primæ præexistentiam. Iam vero mundus ex nihilo eductus dicitur, et non ex materia prima; nam materia prima a quibusdam, v. gr. a Suaresio, concipitur tamquam habens aliquod esse reale saltem inchoative; et sic si quis hoc modo materiam primam admitteret, sine dubio deberet ponere eam fuisse creatam: et tunc mundus fuisset non amplius creatus, sed compositus ac generatus ex creata materia. Sed ostensum est in tractatu de primis principiis (n. 21–27), hanc sententiam non posse admitti: et sic qui verum materiæ primæ conceptum habent non impedirentur ab admittendo quod mundus ex materia prima, seu ex nihilo ut termino actus possibilis, eductus esset. Sed considerari debet quod nihilum magis patet quam materia prima; quia etiam substantia spiritualis, in qua non est materia, educitur ex nihilo; et sic iam esset inconveniens dicere quod omnis creatura fiat per eductionem ex materia prima. Item considerandum est quod nomen materiæ primæ dicit *non ens privativum,* id est terminum potentialem cuiusdam actus primi ut privatum suo actu et sua actuali ratione terminandi; contra nihilum absolutum non habet de se talem connotationem privativam, sed eam acquirit per conceptum nostrum, quo referimus non ens ad ens. Deus autem non eduxit res ex nihilo per conceptum nostrum privative considerato, sed ex nihilo absoluto et ex non ente simpliciter. Unde quamvis a parte rei materia prima sit purum nihil, tamen non

debet dici quod mundus ex materia prima, sed quod ex nihilo sit eductus. Posita tamen creatura materiali, si mente resolvatur in actum et potentiam, et cogitetur potentia ut separata ab actu, devenietur ad *non ens* quod erit *nihilum absolutum* in ordine reali, sed *nihilum privativum* in ordine conceptuum: et hoc ultimum proprie est quod materiæ primæ nomine exprimitur.

Aliqui pro materia prima intelligunt materiam sub forma quidem existentem, sed prout a forma contradistinguitur. In hoc casu materia illa est adhuc *non ens* ratione sui, sed quia est realis terminus formæ non est *nihil absolutum*, sed *non ens relativum*, ut alibi explicatum est: et ideo ne in hoc sensu quidem dici potest quod mundus eductus sit ex materia prima.

Dices. Si creatura ex nihilo educitur, creatura non habebit aliquam essentiam. Sed hoc est absurdum. Ergo. Prob. mai. Essentia creaturæ est eius potentia essendi: sed si creatura ex nihilo educitur, potentia essendi erit ipsum nihilum; ergo essentia creaturæ erit nihilum, seu nulla erit.

Respondeo *n. M.*, ad probationem *dist. M.* est potentia essendi, id est formalis possibilitas actus essendi *c. M.*, id est potentia ad quam terminatur actus essendi *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Nomen potentiæ aliquando sumitur pro possibilitate, aliquando pro potentiali termino: et hoc est magis commune. Possibilitas essendi proprie significat possibilitatem actus suo termino completi: potentia essendi proprie significat terminum illius actus terminativum. Differunt ergo possibilitas essendi, seu essentia, et potentia essendi, sicuti actus terminabilis differt a suo termino, vel sicut receptibile a suo receptivo. Vide quæ diximus in tractatu de primis principiis n. 28.

30. Aliqui recentiores creationem explicaverunt dicendo quod *Creare est actuare formaliter essentiam rei in Deo realiter contentam, ita ut actus creandi sit actus Dei, quo Deus actuando seipsum v. gr. ut ens eminens hominis, hominem formalem a seipso formaliter distinguat, neget et excludat, atque extra se actuet ac ponat*: hoc autem *formale* ens substantiæ creatæ concipitur ab ipsis remanere post creationem *comprehensum in ente eminente, seu in*

Deo, tamquam pars in toto: non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit. Hæc creationis explicatio congruit cum ideis pantheistarum, et multas falsitates continet. Primo, essentiæ rerum non continentur in Deo realiter *formaliter*, sed realiter *eminenter*: id est non continentur secundum illam realitatem quam habent in seipsis post creationem, quando in propria forma finita existunt, sed secundum realitatem eminentem divinæ substantiæ, quatenus hæc est fons omnis realitatis. Patet enim quod adverbia *formaliter* et *eminenter* se mutuo excludunt; explicatio autem dictorum auctorum videtur supponere quod id, quod eminenter continetur in Deo, a fortiori formaliter contineri debeat. Secundo, dicere quod *ens formale substantiæ creatæ remaneat post creationem comprehensum in Deo,* non solum est ponere in Deo formas finitas creaturarum, ut nuper notavimus, nec solum est ponere in Deo materiam, quæ est constitutivum substantiæ creatæ visibilis, sed etiam est supponere quod creaturæ iam ante creationem exstiterint *formaliter* in Deo; siquidem post creationem dicuntur *remanere* formaliter in ipso. Atque hoc est pantheismum ipsum asserere, et negare omnem veram creationem; nam quod semper exstitit formaliter in Deo est Deus et est æternum, necessarium, immutabile, et consequenter creari non potuit: et sic res, quæ dicuntur creatæ, non essent creatæ, sed tantum quodammodo translatæ ad extra accidentaliter, sicut pecunia ex cophino, vel piscis ex mari. Tertio, dicere quod ens substantiæ creatæ continetur in Deo *tamquam pars in toto*, etiam cum correctivis *non formali sed infinito*, etc., est ponere in Deo passivitatem et compositionem realem. Nam idea totius connotat numerum aut saltem extensionem; et hæc supponunt materiam, vel aliquid materiæ analogum. Deus autem est purus actus, et in actu nec numerus nec extensio concipi potest, sed sola perfectio entitativa, quæ a nobis cogitatur ad modum intensitatis perfectionis. Compositio autem realis habetur quotiescumque unum continet plura actu realiter distincta; quum autem res omnes secundum suum esse formale

distinguantur realiter, sequitur, non posse *ens formale* substantiæ creatæ esse in Deo tamquam partem in toto, quin Deus sit realiter compositus ex realitatibus creaturarum. Quod non solum est contra naturam divinitatis, sed etiam contra naturam rerum, quæ formas oppositas in unum componi vetat. Talis igitur creationis explicatio falsa est et inadmissibilis*.

31. *Dices.* Tota entitas creaturæ est ex actu creativo; ergo quidquid sit de termino, in quo hic actus recipitur, entitas creaturæ est actus divinus.

Respondeo *conc. ant. n. cons.*, quia aliud est *esse ex actu divino*, aliud vero *esse actum divinum*: primum est verum, quia ibi *actus* denotat causam efficientem, et *esse* significat aliquid ab eo actu distinctum: secundum est falsum, quia ibi *actus* denotat causam formalem, et *esse* significat eumdem actum intrinsece completum, seu effectum formalem. Pro ulteriore explicatione recole quæ diximus supra (n. 6).

Instabis. Impossibile est rem inde extrahere ubi non est. Sed hoc deberet fieri, si creatio non esset eductio rei ex Deo; nam ante creationem res in solo Deo fuerunt. Ergo.

Respondeo *n. M.* intelligendo illud *inde* et *ubi* convenienter, id est pro causa et termino. Et quæri potest ab adversariis, an velocitas, quando producitur, aut figura, aut alia quælibet forma accidentalis inde extrahantur ubi sunt. Et si dicant, velocitatem contineri in potentia materiæ et in virtute motoris, respondebimus quod potentia materiæ non est aliqua velocitas, et virtus motoris non est aliqua velocitas: et sic velocitas semper inde extrahitur ubi non est. Deinde respondebimus, quod sicut velocitas continetur (licet solum in *actu primo* et eminenter) in virtute mo-

* S. Congr. Inquis. die 18 Septembris 1861 respondit, *tuto tradi non posse* propositiones septem, quarum duæ sunt sequentes:

"Res creatæ sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione ac diminutione extra se ponit."

"Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tamquam distinctum a determinata creatura, homine v. gr., creaturam producit."

toris, ita entitas creata continetur (in *actu primo* et eminenter) in virtute creantis: sed sicut velocitas non est formaliter nisi in ea potentia passiva parata ad motum, quæ de se non esset velocitas, sed nihil velocitatis; ita forma creata dans primum esse non est formaliter nisi in ea potentia passiva parata ad essendum, quæ de se non esset ens, sed purum nihil.

Et certe in hoc nulla est repugnantia, quod sicut quilibet actus educitur ex potentia illius per virtutem agentis, ita primus actus entis realis educatur ex potentia entis, quæ est *purum nihil* omnis entis. Nam etiam tunc quum entitas educenda est entitas accidentalis tantum, licet in hoc casu actus educatur de potentia aliqua reali (quia entitas accidentalis exigit subiectum proprie dictum), hæc tamen potentia realis, in quantum est receptiva huius actus accidentalis, est nihil illius actus. Sic ex inertia materiæ, quæ est nihil motus, educitur actualis motus, ex tela et coloribus, quæ sunt nihil imaginis, educitur actualis imago, ex ligno, quod est nihil navis, educitur navis actu. Hoc omnes vident et concedunt. Ut autem eadem veritas intelligatur etiam in casu eductionis entitatis substantialis ex puro nihilo, sufficit concipere ipsum nihilum tamquam potentiam receptivam primi esse (*vocat enim Deus ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt*): et tunc poterimus dicere, actum virtutis causantis primum esse recipi in ea potentia, quæ est receptiva primi esse, tamquam in solo subiecto sibi conveniente, eodem modo quo diceremus, actum virtutis causantis motum recipi in potentia quæ sit receptiva motus. Differentia tota erit in hoc, quod actus causantis *motum* recipitur in subiecto, quod est *nihil motus*, sed aliquid substantiæ: contra actus causantis *primum esse* recipitur in subiecto quod est omnino *nihil entis*, quum ad recipiendum primum esse debeat esse purum non ens.

Si cui hic loquendi modus non placet, consideret velim, quod educere rem *de nihilo subiecti* et educere rem *de nihilo tenente vices subiecti* in re idem significat. Si quis enim interrogat ex quo subiecto educatur res quæ creatur, recte responderi poterit eam educi ex nihilo, et nihilum tenere vices subiecti de quo

quæritur. Vix autem opus est advertere, vocabulum *subiecti* hic accipi in sensu logico tantum; subiectum enim physicum consequitur actum essendi. Vide de primis principiis n. 34.

ARTICULUS SECUNDUS.

De facto creationis.

32. Antiqui philosophi, qui factum creationis non agnoverunt, posuerunt mundum semper fuisse, et infinitas rerum generationes sibi successisse; materiam igitur æternam esse, improductam, improducibilem. Hanc materiam Democritus, Epicurus et alii plures dixerunt esse atomos diverse figuratas, quæ fortuito sibi concurrentes multiplicem inierunt compositionem, rebusque mundanis ortum dedere. Inter recentiores vero incredulos aliqui hos ethnicos sequuti sunt, alii cum pantheistis magis consenserunt: et dum substantiam Dei a substantia mundi non plene distinguunt, eo ipso factum creationis implicite negant. Hos postremos quum iam refutaverimus, de antiquis solis superest aliquid dicendum.

33. Quæritur ergo primo, *an substantia materialis sit a se.*

Respondeo negative. Nam ens a se est infinite perfectum, independens, immutabile, unicum, immensum, intelligens etc, ut dictum est in tractatu de Deo. Atqui substantia materialis est finitæ perfectionis, quum sit finitæ virtutis, dependet ab alia materia, est multiplex, habet passivitatem, existit in puncto indivisibili tantum, nullam habet intelligentiam, sapientiam etc. Ergo substantia materialis non est a se. Ergo singula materiæ elementa sunt ab alio.

34. Quæritur secundo, *an substantia materialis ex nihilo fuerit educenda.*

Respondeo affirmative. Et primo fuit *educenda* eo ipso quod non est a se. Fuit autem *ex nihilo* educenda, quia si poneretur primo educta ex aliquo existente, hoc aliquid ponendum esset vel *a se* existens, vel *ab alio.* Non potuit materia educi ex aliquo *a se* existente; quia quod a se existit est immutabile, et

ideo nequit esse subiectum alicuius eductionis sive accidentalis sive substantialis. Esse enim subiectum eiusmodi est esse in potentia ad recipiendam quamdam formam dantem novum esse: et hoc absolute repugnat enti a se, quod est purus actus. Nec potuit materia primo educi ex aliquo alio; quia hoc aliud vel habuisset passivitatem materialem, vel non: si habuisset, habuisset materiam; tunc de materia ipsa, ex qua fieret eductio, iterum quærendum esset unde et ipsa fuerit educta: et sic tota quæstio integre solvenda remaneret. Si vero hoc aliud non habuit passivitatem materialem, vel fuit ens a se, vel nihil fuit; nam omne ens, quod non est ens a se, constat actu et potentia. Sed non potuit educi ex ente a se, ut dictum est; ergo ex nihilo.

Est et alia ratio intrinseca cur substantia materialis non nisi ex nihilo educi potuerit. Nam quum hæc substantia constet forma et materia, et forma det *primum esse* materiæ, necesse est ut materia, antequam hoc primum esse accipiat, nullum esse habuerit, seu fuerit nihil.

Dices. Saltem forma substantialis educitur ex Deo: sed forma hæc est ipsum esse materiæ; ergo materia existens educitur ex ipso Deo.

Respondeo *n. M.*, quia præpositio *ex* indicat subiectum existens in potentia ad essendum: Deus autem non dat aliquod esse sibi, sed rei quæ carebat proprio esse, quæque ut sic erat purum nihil. Dat autem esse non formaliter, sed efficienter, seu ut agens: quum autem actio non recipiatur in agente, sed in termino potentiali, id quod recipit esse est illud ipsum, quod absque illa actione non habuisset esse. Ergo primum esse ex nullo existente educitur, sed ex nihilo.

Instabis. Deus nequit creare materiam; nam non continet materiam nec formaliter nec eminenter.

Respondeo *n. ant.*, ad probationem *dist.* non continet materiam seu passivitatem *conc.*, non continet materiam, seu substantiam materialem, secundum quod est actu *nego.* Et hoc ipsum ostendit materiam ex nihilo fuisse eductam, quum actus formæ materialis

virtute divina productus terminetur ad non ens tamquam ad terminum sibi debitum. Vide de primis principiis n. 33, 34.

35. Quæritur tertio, *an etiam substantia spiritualis fuerit e nihilo educenda.*

Respondeo affirmative. Nam in omni spirituali substantia, solo Deo excepto, est actus et potentia. Omnis autem potentia, quæ primo actuatur, habet rationem constitutivi materialis, ut loquuntur philosophi, etiamsi non sit proprie dicta materia, et accipit primum esse formaliter ab actu cuius est potentia. Necesse est igitur, ut potentia eiusmodi, antequam ponatur talis actus, nullum esse habuerit, seu nihil fuerit. Unde omne quod constat actu et potentia ex nihilo producitur. Vide de substantia spirituali n. 5, 6. Apparet autem, etiam animas bestiarum, si sint substantiæ, ut videtur tenendum ex dictis alibi, oriri per creationem ex nihilo, quum ex actu et potentia constent. Si quis vero dicat, eas non esse substantias, tunc non solum non erit necesse ponere eas educi ex nihilo, sed dicendum erit eas educi de potentia materiæ organicæ: at hoc ultimum non videtur admittendum, ut notatum est in tractatu de homine n. 43 et seq.

36. Ex prædictis constat, omnes qui admittunt realem existentiam mundi, id est omne genus humanum, non exceptis idealistis (nisi forte dum scribunt theorias: etsi etiam tunc calamum idealem a reali optime distinguunt) cogi ad admittendum creationis factum. Si quis enim mundum existentem agnosceret, et factum creationis simul negaret, is nullam potentiam passivam in rebus mundialibus posset admittere, nullam possibilitatem mutationis, velocitatis, aut cuiuscumque passionis: per quod cogeretur omnem sensus et rationis evidentiam reiicere, et ipsam mundi existentiam, quæ maneret sine probatione, negare, aut sine ulla ratione admittere.

37. Quæritur quarto, *utrum aliquid creatum sit ab æterno.*

Respondeo negative. Nam creari est actu realiter ex nihilo educi. Sed si quid ab æterno fuit, illud numquam fuit nihil, et ideo numquam ex nihilo realiter actu educi potuit. Ergo nulla

res creata est ab æterno. Et hoc argumentum mihi videtur plane sufficiens et insolubile. Vide de tribus continuis n. 45.

Sed quæri potest, utrum potuerit mundus esse ab æterno in hoc sensu, quod omni creaturæ præextiterit alia creatura, quin umquam perveniamus ad primam creaturam. Etiam huic quæstioni negative respondendum est. Non tamen videntur satis efficaces rationes quæ ad rem ostendendam a pluribus adducuntur: sunt autem sequentes: 1° quia si series creaturarum careret initio temporis, iam actu infiniti dies exstitissent; multitudo vero infinita successivorum repugnat: 2° quia esset actu infinita multitudo creaturarum: 3° quia haberetur quædam successio, in qua plures essent termini consequentes, quam antecedentes: 4° quia infinitum deberet admittere augmentationem: 5° quia haberetur infinitum infinito maius; 6° quia tolleretur discrimen inter creationem et conservationem rerum: 7° quia transitus temporis non fieret ab extremo ad extremum. Vide Tongiorgi Cosmol. n. 284–296.

Hæ rationes, iuxta me, non probant id quod intenditur. Et primo nulla est ratio convincens, propter quam infiniti dies dicantur repugnare, ut videbimus in tractatu de infinito. Secundo, etiam infinitam multitudinem actu coexistentium in se non repugnare ostendemus in eodem tractatu, vel saltem non demonstrari eius repugnantiam. Tertio, quod in serie infinita *a parte ante* habeantur plura consequentia, quam antecedentia non potest ostendi, quia vocabulum *plura* supponit comparationem et numerationem; infinitum autem est immensurabile. Et præterea duo infinita, quæ differant quantitate finita, sunt rigorose æqualia, ut suo loco ostendetur, quum finitum nequeat mutare infinitum: et sic infinita antecedentia et infinita consequentia erunt necessario æqualia. Quartæ et quintæ rationi respondebitur plenissime in tractatu de infinito. Sexta nullum adducit inconveniens, ut bene notat Suarez (Metaph. disp. xx. sect. vi. n. 20): obiectio tamen locum non habebit, si res ponantur successive creari. Septima fundatur in hoc, quod omnis transitus fit ab extremo ad extremum; sed hoc non est verum nisi præ-

supponendo, quod id, quod transitur, fuerit finitum, ut notat S. Thomas (p. 1. q. 46. a. 2 ad 3^m^); quare probatio hæc iam supponit seriem creaturarum finitam durationem habuisse. Cæterum tempus generale est resultatio mentalis deducta ex reali duratione uniuscuiusque durantis, quæ duratio esset ex hypothesi diversa in diversis, et in singulis pertransibilis, quia singula habere initium supponuntur. In tractatu de infinito hæc omnia magis explicabuntur. Rationes ergo istæ non videntur aliquid rigorose probare: et reapse S. Thomas, qui et istas et alias plures sine dubio consideravit, nihil a contraria sententia dimotus est, et explicite dicit (loc. cit. ad 7^m^) quod etiam in serie ascendente causarum efficientium (nedum in serie simplici) possibile est procedere in infinitum, quando earum multiplicatio est per accidens, id est quando non per se requiruntur ad ponendum effectum. Et sic *Non est impossibile,* concludit, *quod homo generetur ab homine in infinitum.* Et quantumvis hoc ipsum a pluribus reiiciatur, quia difficulter intelligi potest; semper tamen desunt rationes efficaces in contrarium *; et a fortiori deerunt, si agatur de serie simplici creaturarum, in quibus non habeatur necessarius ac perpetuus ordo causalitatis.

Si qua igitur est ratio, qua probetur impossibilitas talis seriei ab æterno, mihi videtur petenda ex hoc, quod omnes et singuli termini seriei habuerint initium temporis: et sic non possit in serie inveniri aliquod fundamentum existentiæ ab æterno. Quod habere debuerint omnes termini initium temporis constat ex eo quod fuerint creati; habuerunt ergo *nunc* creationis, quod sine dubio fuit primum *nunc* reale ipsorum. In serie autem, in qua omnes termini habent initium temporis, nulla contineri potest ratio excludens initium temporis. Ergo series creaturarum nequit esse ab æterno. Et hoc argumentum simile est illi quod duci solet a contingentia singularum creaturarum ad probandum quod tota series est contingens.

38. Sequitur, mundum nec esse nec potuisse esse ab æterno,

* Vide speciale opusculum S. Thomæ *De æternitate mundi contra murmurantes*: invenitur autem inter opuscula S. Doctoris sub numero xxvii.

sed habuisse initium temporis, et ipsum tempus cum creaturis incepisse. Mundum autem non valde antiquum esse, sed ad aliquot tantum millia annorum durasse, tum positive ex Sacra Historia compertum est, tum ex pluribus argumentis negativis deduci potest. Nullum enim habetur documentum historicum, nulla traditio, nullum monumentum, immo nec ullum geologicum inventum, quo cogamur antiquitatem mundi maiorem facere. De qua re vide eruditos, et præsertim P. Pianciani *Commentarium in historiam creationis mosaicam.*

ARTICULUS TERTIUS.

De causa efficiente creationis.

39. Disputaverunt philosophi et theologi utrum solus Deus creare possit, an possit concedere creaturæ vim creandi, aut saltem uti creatura ut instrumento ad creandum. Tenent autem communius, Deum non posse proprie vim creandi communicare creaturis, sed posse uti re creata ut creationis instrumento. Circa hanc disputationem dico, illud in primis certum esse, solum Deum propriam vim creandi habere. Et ad capiendam huius veritatis evidentiam, considerandum est, quod *causa formalis* entis tota actu exhauritur in suo effectu formali, non item *causa efficiens* in suo. Et huius ratio est, quia causa formalis non habet aliquod esse naturale, sed tantum mentale, extra suum effectum formalem: et ideo effectus formalis continet et exhaurit totum esse causæ formalis, et tantus est, quantus est actus formalis, per quem constituitur in esse. Contra causa efficiens habet suum esse naturale extra suum effectum et independenter ab illo: unde fit, ut, etiam producto effectu, causa efficiens tota in se maneat extra suum effectum, et quidem sine ulla sui diminutione. Quare effectus ab eadem productus non recipit esse per id per quod causa est actu existens (nam existentia effectus est aliquid realiter distinctum), sed recipit esse per id per quod causa fit in actu secundo causativa. Atqui causa est in actu secundo causativa per hoc quod virtus, quæ existit in agente

per modum potentiæ activæ, recipiatur in termino per modum actus: id est per hoc quod virtus, quæ existit in causa ut eminenter æquivalens infinitis effectibus a se producibilibus ob inexhauribilem eius terminabilitatem ad distinctos terminos, recipiatur secundum actum in uno aliquo termino, et eum formaliter actuet. Sic igitur unus effectus non repræsentat nisi unam ex infinitis terminationibus quibus virtus agentis terminari potest. Sequitur quod actus entitativus agentis illam virtutem possidentis *infinite superet* in linea entitatis actum entitativum cuiusvis effectus a se producti. Quapropter omnis causa efficiens in linea entis præcedit uno saltem gradu entitativo quemlibet suum effectum.

Gradus autem entitativi sunt tres: nempe esse *per se*, esse *in se*, esse *a se*. Hinc prima absolute causa efficiens hos gradus omnes complectitur: est nempe *a se*, quum non habeat causam sui; est *in se*, quia non indiget aliquo a quo sustentetur; est *per se*, quia nullo complemento indiget ad essendum, sed est ens in se ultimo completum. Hæc prima causa est Deus ut in tribus personis existens, in quibus tres isti gradus entitativi existunt per modum unius physicæ realitatis, licet in ordine rationis distinguantur.

Effectus quilibet a Deo producibilis nequit esse nisi participatio quædam entitatis habentis rationem essendi *infinite deficientem* ab entitate primæ causæ, ut ex supradictis liquet. Evidens autem est quod deficiet præcise ab ea ratione entitatis, quæ est esse *a se*; est enim a Deo. Debet autem participare rationem essendi *in se* et *per se*; quum nec in substantia Dei esse possit, nec in alio existente (quia ante creationem nihil existit extra Deum), et nequeat physice existere nisi sit ultimo completus. Per hoc quod participet esse *in se* habet rationem substantiæ: et per hoc quod ulterius participet esse *per se* habet rationem suppositi in se ultimo completi.

Effectus quilibet a substantia creata producibilis nequit esse nisi participatio quædam entitatis habentis rationem essendi *infinite deficientem* ab entitate substantiæ creatæ. Ex quo sequi-

tur quod effectus productus a causa creata non solum nullam habebit rationem essendi *a se*, sed ne ullam quidem rationem essendi *in se*; secus non esset in linea entis infinite deficientis ab entitate suæ causæ; ideoque effectus eiusmodi ad summum erit accidens in alio existens: hoc autem accidens poterit adhuc habere esse quodammodo *per se*, quum possit ultimo compleri per suum esse sine ulla additione rei extrinsecæ. Sic actus intellectivus accidentalis, licet sit in substantia spirituali, et ideo non sit *in se*, est tamen quodammodo *per se*, quia habet aliquod esse absolutum in alio quidem nixum, sed in seipso completum, et ulterius non tendens ad aliud quo compleatur in esse intellectivi.

Tandem si accidens eiusmodi *suo modo causet* aliquem effectum, etiam hic effectus habebit entitatem *infinite deficientem* ab entitate accidentis a quo dicitur causari. Ex quo sequitur, quod effectus hic carebit etiam ipsa ratione essendi *per se*, et non erit ens nisi *per aliud*. Sic ex *situ* duarum linearum causatur *parallelismus* earumdem, ex *albedine* duorum corporum causatur *similitudo*. Hoc autem quod est esse parallelum, vel esse simile, non est esse *per se*; siquidem esse parallelum est esse relativum, et linea quævis non est per se relativa, sed per aliud trahitur ad esse relativum, et eodem modo album non est per se simile, sed per aliud: unde non dicitur absolute hæc linea est *parallela*, vel hoc album est *simile*, sed *parallela huic*, *simile illi*. Sed hic advertendum est, quod illud quod nec est a se, nec in se, nec per se, non est aliquid effectum, quum non habeat suam propriam et distinctam entitatem: et ideo eiusmodi entia relativa non dicuntur effectus, sed *resultationes* simpliciter, vel *consequentia* ex aliorum positione. Hinc etiam non dicuntur esse *ab alio* sed *ex aliis*, præpositione *ab* indicante causam efficientem, quæ hic nulla est. Accidens ergo non est causa efficiens, et nullam vim activam habet: quod congruit cum dictis alibi, dum ageremus de intellectu et voluntate creatis. Item ens relativum nec a se est, nec in se, nec per se, sed est per alia et quodammodo inter alia, ut diximus agendo de relationibus.

Ex his omnibus aperte concluditur quod 1° causa eius quod est *per aliud* debet esse ens *per se*: 2° causa eius quod est *per se* debet esse ens *in se*: 3° causa eius quod est *in se* debet esse ens *a se*.

40. His stabilitis, tota quæstio proposita facile resolvitur. Sequitur enim primo, *nullam creaturam de se habere vim creandi*: quod sic iterum confirmari potest. Nam omne creatum a Deo est ad imaginem ipsius Dei, in quantum imitatur in gradu finito perfectionem Dei infinitam: atqui Deus nequit producere ens in sua linea, id est divinum et a se; ergo substantia creata nequit producere ens in sua linea, id est substantiam.

Sequitur secundo, *quod nequeat creaturæ conferri virtus principalis creandi*. Nam quidquid advenit creaturæ post esse substantiale est accidens eius, et recipitur ad modum perficientis subiectum in quo ponitur: atqui accidens non est operativum, et quod recipitur est in recipiente ad modum qualitatis passivæ, non autem ad modum virtutis activæ; ergo nihil potest conferri creaturæ, quod dicat vim creandi. Vidimus autem alibi omnem vim activam esse actum substantialem ut ulterius terminabilem; si ergo non competit creaturæ vis creandi ratione suæ substantiæ, nullo alio modo poterit eamdem acquirere.

Sequitur tertio, *creaturam non posse esse instrumentum Dei in creando*. Ut enim omittam, creationem non indigere instrumento, et Deum non uti mediis inutilibus, et nullum instrumentum posse per actionem instrumentalem attingere nihilum, sufficiet notare, actionem instrumentalem vel nullo modo esse actionem, vel esse actionem vere effectivam a causa principaliore applicatam et directam. Sic quando ignis fit instrumentum medici ad sanandum, et quando malleus fit instrumentum fabri ad contundendum, ignis et malleus sunt vere et proprie causa efficiens physica effectuum qui producuntur, et non dicuntur instrumentales nisi quia applicantur a causa nobiliore. Quare si tollatur igni virtus propria urendi, et malleo vis propria resistendi, non poterunt esse instrumenta; in tantum enim sunt instrumenta, in quantum habent virtutem propriam pro-

portionatam ad illos effectus, si in debitis conditionibus ab agente superiore ponantur; in hoc enim consistit instrumenti applicatio*. Hinc effectus a causa instrumentali productus non respondet duabus virtutibus, scilicet causæ principalioris et causæ instrumentalis, sed unicæ virtuti effectivæ quæ est in instrumento ut applicato a causa principaliore; applicatio enim hæc non facit aliquid de virtute activa applicantis transire in virtutem instrumenti, quum virtus non recipiatur ad modum virtutis sed ad modum passionis. Hinc quæstio utrum creatura possit fieri instrumentum Dei in creando reducitur ad præcedentem, qua quærebatur utrum creatura recipere possit principalem virtutem creandi, quæ negative resoluta est.

Dices. Creatura potest elevari ad modum agendi infinite superantem suam naturalem virtutem; ut patet in aqua, oleo, etc., quæ fiunt instrumenta gratiæ in sacramentis, et in igne quod elevatur ad torquendas animas. Ergo creatura potest, saltem potentia obedientiali, esse instrumentum creationis.

Respondeo *n. ant.*, ad probationem *dist. ant.* fiunt instrumenta moralia gratiæ, quatenus posito tali ritu Deus ipse infundit gratiam, ut probabilius docent theologi *c. ant.*, fiunt instrumenta physice conferentia gratiam *n. ant. et cons.* Quod vero possit ignis torquere animas, non pendet ab aliqua potentia *obedientiali* (quod vocabulum inventum est ad fatendam magis quam ad dissimulandam humanam ignorantiam), sed ex hoc quod substantia spiritualis a rebus sensibilibus affici possit, si ponantur debitæ conditiones. Certe non est necesse, dentes elevari secundum potentiam obedientialem, ut anima acutum dolorem in dentibus sentiat: quod autem nunc facit naturalis animi et corporis coniunctio, idem aut simile faciet aliqua alia non naturalis, sed innaturalis et coacta alligatio spiritus ad materiam.

* Motus qui imprimitur malleo non est causa efficiens contusionem, sed applicatio mallei ad contundendum. Contusio ipsa causatur per actiones mutuas molecularum, quæ erit tanto intensior, quanto malleus per motum impressum poterit magis appropinquare rei contundendæ: hæc vero appropinquatio est pura conditio, et hæc sola pendet ab applicante, ut alibi ostensum est.

Ego vero potentiam obedientialem ad aliquid, quod substantiæ vires excedat, censeo esse negandam; quia creatura obedit Deo secundum esse quod actu habet, et *hoc esse* includit vires suas proprias, et nullas alias. Poterit ergo obedire secundum exercitium *suarum* virium, sed non poterit obedire exercendo vires quas non habet. Si vero dicas, Deum posse dare novas vires activas, *non mutato esse substantiali creaturæ*, negabo hoc assumptum; quia Deus non facit contradictoria. Contradictorium enim est ponere vim activam, quæ non sit actus substantialis ut ulterius terminabilis, quum nullum accidens sit virtus activa.

Ad hæc, exempla adducta aquæ, ignis, etc. nihil probant; quia nulla est paritas. Nam etiamsi aqua, ignis, etc. physice causarent per illam elevationem, semper tamen causarent aliquod accidens, id est effectum in linea entis infinite distantis ab entitate causæ: contra si creatura elevaretur ad vim creandi, effectus esset in sua linea, id est substantia: quod fieri nequit, ut ostensum est.

CAPUT III.

DE FINE, PERFECTIONE ET ORDINE MUNDI.

41. Tria hæc, finem, perfectionem et ordinem mundi eiusque ordinis stabilitatem, hoc capite examinabimus, quia unum alteri connectitur, et unum ex alio deducitur. De multis autem quæstionibus, quæ circa hæc fieri possunt, non nisi præcipuas attingemus, ex quibus reliquæ fere dependent, vel in quibus veritas adversarios reperit, a quibus vindicanda est.

ARTICULUS PRIMUS.

De fine mundi.

42. Quæritur ergo primo, *utrum Deus ad aliquem finem mundum creaverit.*

Respondeo affirmative. Nam et Deus in creando habuit suum finem, qui dicitur *finis operantis*, et mundus habet finem ad quem

natura sua tendat, qui dicitur *finis operis*. Patet autem propositio quoad primam partem; impossibile enim est agens intellectuale agere sine aliquo fine, quum causa intellectiva non agat nisi ex intentione boni. Quoad secundam vero partem, finis operis nihil aliud est nisi id ad quod opus naturaliter tendit. Iam vero omne quod habet vim activam ac passivam naturaliter tendit ad agendum et paratum est ad patiendum iuxta naturam suarum virium: et in omni re creata sunt vires activæ ac passivæ; ergo omnia creata tendunt ad aliquem finem sibi proportionatum. Evidenter autem in quæstione, quam tractamus, finis naturalis operis idem debet esse ac finis operantis; Deus enim qui creavit mundum cum talibus viribus naturalibus præcognovit ad quem finem tenderet opus suum per tales vires: et non talem mundum creasset cum tali naturali aptitudine ad talem finem, nisi talem finem ipse voluisset.

43. Quæritur secundo, *ad quem finem Deus mundum creaverit.*

Respondeo, Deum creasse mundum ad gloriam suam extrinsecam, seu ad hoc ut eius perfectiones manifestarentur, cognoscerentur et amarentur ad extra. Et facile probatur. Nam omnis substantia a Deo creata est quædam imitatio divinarum perfectionum non solum absolutarum, sed etiam relativarum. Vidimus enim, non solum spiritum, sed substantiam ipsam materialem, habere esse per formalem conspirationem actus et termini in unitatem naturæ; per quod tamquam in vestigio ostendunt divinæ Unitatis et Trinitatis imaginem: vidimus, omnem substantiam, eo ipso quod est, esse operativam in actu primo, et posito termino intra sphæram suæ activitatis, fieri operativam in actu secundo; per quod divinam virtutem suo modo imitatur: vidimus, res materiales habere *ubi* per quod terminant virtualitatem immensitatis, et *mobilitatem*, per quam successive excurrentes eam sensibiliter manifestant: res vero spirituales habere *ubi* intellectuale, per quod terminant virtualitatem intelligibilitatis (seu rationem aliquam intelligibilem in summo intelligibili eminenter contentam), et *mobilitatem* per quam successive talem regionem intelligibilium perlustrant,

scilicet discurrendo seu ratiocinando, et ad Dei conceptum assurgunt: similiter vidimus, res creatas habere *quando* per quod terminant virtualitatem æternitatis, et *fluxibilitatem* per quam successive eam quodammodo signant, et sensibiliter aut intellectualiter manifestant, prout materiales sunt aut spirituales. Item unaquæque substantia ut sic habet in se quo perseveret in esse, dependenter quidem a Deo, sed independenter ab aliis substantiis; per quod ostendit quid sit existere in se, et per se: unaquæque substantia ut sic simplex est physice et una, per quod simplicitatem Dei suo modo imitatur, etc. Ex his apparet, *ipsum esse creaturarum* esse extrinsecam imitationem divinarum perfectionum: et sic patet finem operis, seu mundi, adeoque etiam finem operantis, esse manifestationem divinarum perfectionum ad extra.

Si vero considerentur actiones creaturarum, videbimus statim, effectus a singulis causis creatis productos esse imitationes causarum eas producentium, eodem modo quo ipsæ substantiæ creatæ sunt imitationes Divinitatis. Sic enim effectus a motore productus constat velocitate actuante potentiam mobilis, et cum ea conspirante in unum motum, ut vidimus in tractatu de accidentibus (n. 38) et alibi. Et simile dicatur de cæteris actionibus creaturarum, quum singulæ debeant agere secundum suam naturam, et effectus sibi similes producere, licet in ordine infinite inferiore, scilicet accidentali, ut supra ostensum est.

Ipsa vero accidentia, licet non physice causent, tamen eo modo quo possunt, dant locum resultationibus habentibus cum illis aliquam similitudinem; relationes enim (quæ sunt totum quod ex accidentibus resultare potest) constant fundamento et terminis in unum esse relativum conspirantibus, sicut explicavimus alibi. V. de accidentibus n. 47, De Deo n. 78.

Tandem ipsæ relationes reales, etsi nihil aliud reale aut productione aut resultatione gignant, tamen ut intellectu concipiuntur et ad invicem comparantur, possunt dare locum relationibus rationis, quæ iterum imitantur relationes reales, a quibus accipitur ratio eas cogitandi.

Et per hæc manifestum est, omnem gradum entitatis extra Deum existentis conspirare ad manifestandas Dei perfectiones modo proportionato suæ propriæ realitati, cum quadam mutua dependentia: de qua re non pauca addi possent, si specialis tractatus haberetur circa manifestationem divinarum perfectionum in creaturis. Sed hic sufficiant quæ attigimus: ex quibus omnibus sic argumentari possumus: Omnia, quæ Deus creavit, per se et per suos effectus et per resultationes suorum effectuum manifestant divinas perfectiones: et hoc essentialiter et ex natura rei, ita ut nulla creatura ab hac lege se substrahere umquam possit; ergo finis mundi est manifestatio perfectionum Dei.

44. Argumentum nunc expositum, quum ex facto sit deductum, sufficit se solo ad demonstrandam invicte veritatem. Sed addi insuper potest, quod sapientis proprium est proponere sibi finem se dignum in suis operibus. Deus autem summe sapiens nullum finem se dignum sibi potuit proponere in creando, nisi manifestationem suæ perfectionis. Primo enim non potuit Deus adduci ad aliquid volendum nisi propter suam bonitatem ut communicabilem extra se, seu ut imitabilem in gradu finito a creaturis. Secundo non potuit Deus sapienter velle nisi quod ex creatione necessario sequitur: sed ex creatione necessario sequitur divinæ perfectionis manifestatio, ut ostensum est num. præc.

45. Quod vero attinet ad creaturas liberas, v. gr. homines, pro quibus reliquæ res sensibiles creatæ sunt, non solum valent omnia huc usque dicta, sed tria specialiter addi debent. Primo, quod quum reliquæ creaturæ sint manifestativæ divinarum perfectionum, creaturæ intellectuales, quibus manifestatio eiusmodi destinatur, habent rationem finis proximi ad quem reliquæ diriguntur; nam per cognitionem perfectionum, quibus creaturæ quælibet Deum suo modo imitantur, creatura rationalis Deum glorificat, et sic cæteræ creaturæ per creaturam rationalem actu consequuntur finem ad quem creatæ sunt. Secundo, quod quum creatura intellectiva et libera sit capax honestatis et sanctitatis, in ea haberi potest tanto maior manifestatio divinarum per-

fectionum, quanto maiorem similitudinem habet cum ipso Deo. Et ipsa quidem voluntas libera, per hoc quod est libera, suo modo imitatur divinam libertatem: per hoc autem quod in bonum universaliter tendit, ostendit se non nisi infinito bono expleri posse, et ad infinitum bonum ordinari, quod est Deus: in quantum autem capax est moralitatis, imitari potest sanctitatem Dei; per quæ omnia Deus magis et magis glorificatur. Et quia actus moralitati contrarius non imitatur divinam aliquam perfectionem, sed potius omni divinæ perfectioni opponitur, ideo actus eiusmodi est et contra finem a Deo intentum et contra finem ipsius creaturæ: quæ propterea agnoscit se tunc agere contra rectitudinem et contra Dei voluntatem, et iniustam se reputat, et remorsu torquetur, et punitionem timet, qua ordo violatus restauretur. Ex his patet creaturam rationalem teneri ad manifestandam in suis actibus liberis rectitudinem imitantem rectitudinem divinæ voluntatis: quod nisi faciat, adhuc tamen manifestabitur divina sanctitas, saltem in punienda creaturæ nequitia, ut Deus externam gloriam, ob creaturæ malitiam, non amittat. Tertio tandem beatitudo ipsa creaturæ rationalis (possessio finis ultimi), quæ in perpetua Dei possessione consistit, de facto nihil aliud est ex parte Dei nisi manifestatio divinarum perfectionum, non amplius per solas imagines, sed per ipsam præsentiam Dei in specie sua se exhibentis: et ex parte creaturæ nihil aliud est nisi intuitus divinæ essentiæ et imitatio finita illius actus quo Deus seipsum possidet et in seipso summe beatus est: ita ut beatitudo rationalis creaturæ in summo gradu contineat eam manifestationem divinæ gloriæ ad quam in diversis gradibus tendentia naturalis omnis creaturæ nititur.

Concludendum est igitur, finem quem Deus habuit in creatione mundi esse manifestationem extrinsecam suarum perfectionum, et mundum de facto ad hunc finem tendere.

46. *Obiicies* 1°. Impossibile est Deum intendere aliquem finem. Nam 1° ut quis intendat finem, debet moveri a bono: atqui Deus a nullo bono moveri potest; nam moveri est imperfectio; ergo. 2°. Qui intendit finem est in quadam exspecta-

tione; hoc autem Deo non convenit; ergo. 3°. Qui intendit finem habet actualem carentiam boni, quod intendit, quum sit absurdum tendere ad id quod habetur: sed in Deo nulla est actualis carentia boni; ergo.

Respondeo *n. ant.* Ad primam probationem *dist. M.* si eius voluntas est in potentia actuabili *c. M.*, si eius voluntas est tota actu *n. M. conc. min. n. cons.* Actus intellectivi et volitivi ideo in nobis fiunt cum aliquo motu, quia sumus in potentia; sed in natura ipsa talium actuum per se nullus includitur motus: et sic diximus, agendo de substantia spirituali (n. 65), præsente actu specie impressa, intellectum non indigere motu ad intuendum, quemadmodum etiam S. Thomas docet. Et similiter, existente actuali affectu in voluntate, voluntas non indiget motu ad consentiendum; quia motus perficitur tantum in potentiis passivis. De Deo igitur, qui nullam habet potentiam passivam, dici tantum potest quod agit ex intentione boni extra se communicandi, sed non quod movetur a bono.

Ad secundam probationem *dist. M.* qui intendit finem actu entitative distincto ab eo quo consequitur finem est in motu tendendi *c. M.*, qui intendit finem eodem entitative actu quo finem consequitur *n. M. c. min. n. cons.* Ratio est quia æternitas Dei non est successiva, sed tota simul; et ideo quidquid factum est vel fiet in tota successione temporis est actu præsens pro Deo in præsentia æternitatis; et sic Deus non cogitur exspectare, sed actu habet totam gloriam extrinsecam quam a creaturis intendit. Sed quia nos non possumus cogitare æternitatem nisi cum phantasmate successionis, ideo cogitamus Deum tamquam huic successioni respondentem, et successive obtinentem gloriam per successivos actus creaturarum: quod totum est ex imperfectione nostri modi cognoscendi.

Ad tertiam probationem *dist. M.* qui intendit finem quo intrinsece perficitur *c. M.*, qui intendit finem quo communicat aliis perfectionem *n. M. conc. min. n. cons.* Et hæc responsio nulla nova explicatione indiget.

47. *Obiicies* 2°. Agere ad propriam gloriam est ambitiosum,

vanum, superbum. Ergo Deus nequit intendere propriam gloriam. Ita fere Voltaire.

Respondeo *dist. ant.* in homine *tr. ant.*, in Deo *n. ant. et cons.* Gloria extrinseca est aliquod bonum etiam pro hominibus : et licet communiter homines quærentes gloriam sint ambitiosi, vani, superbi, non ideo sequitur gloriam esse per se semper fugiendam, immo ut doctissimus card. Pallavicinus alicubi docet, non raro, præsertim a principibus, gloria honestissime quæritur, saltem quando acquisitio gloriæ resultat ex beneficiis in subditos collatis. Quare non gloria, sed *vana gloriatio* est mala : tunc autem vana est, quando non respondet merito, seu caret fundamento. Ex eo igitur quod communiter (maxime apud asceticos) reprehendantur homines propriam gloriam quærentes, id unum sequitur, amorem gloriæ in nobis communiter censeri esse inordinatum : sicut ex eo quod contra amorem proprium invehantur concionatores, non sequitur, amorem proprium (qui ex necessitate naturali bonus est et honestus) esse reprehendendum, sed solam inordinationem, qua nosmetipsos amamus. Deus autem, cui omnis gloria debetur, summo iure gloriam quærit, et in ea quærenda summam suam iustitiam, sanctitatem, bonitatem, sapientiam commendat, ut per se patet, quidquid Voltaire blateret.

48. *Obiicies* 3° cum P. Rothenflue putante (Cosmol. n. 39) Deum in creando habere pro fine suam gloriam *intrinsecam.* Deus voluit mundum ut medium ad finem : atqui nullus alius finis Deo dignus esse potest nisi Deus ipse ; ergo finis Dei creantis est Deus ipse, seu gloria eius intrinseca.

Respondeo *c. M. dist. min.* nisi Deus ipse extrinsece manifestandus *c. min.*, nisi Deus ipse ut in se est *n. min.* et *n. cons.* Gloria Dei intrinseca consistit in cognitione qua se cognoscit et amore quo se amat ; est enim gloria *clara notitia cum laude.* Dicere ergo, Deum habere pro fine gloriam suam intrinsecam, est dicere, Deum in creatione mundi habere pro fine cognitionem qua se cognoscit, et amorem quo se amat. Hoc autem est impossibile ; tum quia mundus nequit habere rationem

medii ad hunc finem: tum quia cognitio qua Deus se cognoscit, et amor quo se amat, sunt quid summe necessarium, dum finis quem intendit est quid libere intentum: tum quia finis est primum in intentione et ultimum in executione, cognitio vero, qua Deus se cognoscit, et amor quo se amat, concipienda sunt in Deo habere perfectam, ut ita dicam, executionem, ante omnem creandi intentionem. Ad hæc, gloria Dei intrinseca est infinita, et independenter a mundo tota est; non ergo intenditur per creationem mundi. Tandem ex medio finito nequit obtineri aliquid infinitum. Deus ergo solam *extrinsecam* gloriam pro fine habuit: et quemadmodum per cognitionem et amorem sui ipse se glorificat ad intra, ita voluit creaturas per cognitionem et amorem eum glorificare ab extra: cognitio autem et amor Dei in creaturis manifestationem perfectionum divinarum consequitur.

Instat. Finis, seu motivum actionis divinæ non potest esse aliquid Deo extrinsecum; secus Deus in actione sua ab aliquo extrinseco fuisset dependens; quod repugnat. Ergo est aliquid intrinsecum Deo.

Respondeo *dist. ant.* non potest esse aliquid extrinsecum Deo, id est extrinsece præexistens *c. ant.*, id est extrinsece producendum *n. ant.* Ad probationem *dist.* fuisset dependens ab extrinseco quoad consecutionem finis extrinseci *conc.*, quoad eius volitionem *subdist.* fuisset dependens ab aliquo extrinseco tamquam a termino complente volitionem in esse formaliter liberæ *conc.*, dependens in actu entitativo volendi *neg.* Hæc responsio ex iis quæ diximus de libertate divina facile intelligitur. Sed notandum est quod finis non habet rationem *motivi*, quando agitur de Deo, qui moveri proprie nequit, sed rationem *intentionis* tantum.

49. *Obiicies* 4°. Finis Dei creantis debuit esse talis, qui æque subsisteret, etiamsi ad non creandum Deus sese determinasset. Secus, deficiente fine, Deus in creando liber non fuisset: id est, si fuisset Deo finis ad creandum et nullus finis ad non creandum, Deus utpote infinite sapiens (et ideo non agens absque fine) non potuisset non creare, adeoque ad creandum necessitatus fuisset. Ergo finis, seu motivum, propter quod Deus se determinavit ad

creandum, debuit esse eiusmodi, ut eodem potuisset etiam determinari ad non creandum. Atqui talis finis alius esse non poterat quam ipsum exercitium divinæ libertatis ut complens gloriam Dei intrinsecam; ergo gloria intrinseca est finis Dei creantis. Ita Rothenflue *loc. cit.*

Respondeo *n. M.* Circa hanc argumentationem plura notari possunt. Primo non recte dicitur Deum *se determinare ad creandum,* quia Deus numquam est aut fuit aut concipi potuit in indeterminatione; sed dici debet, Deum *terminare actum extrinsece ad creaturam.* Secundo dum dicitur quod *deficiente fine, Deus non esset liber in creando* duo falsa supponuntur: primum est quod in hoc habeatur inconveniens: aliud est quod concipi possit libertas Dei sine respectu ad creaturas. Iam vero omnino falsum est quod deficiente fine Deus sit liber ad creandum; quia creare est medium ad finem: ergo deficiente fine nulla admitti potest libertas creandi. Item nulla concipitur libertas Dei nisi respectu ad creaturas, quia actus Dei constituitur in esse formaliter liberi ad extra per suam terminationem ad extra, sine qua nulla formalis libertas, sed tantum absoluta independentia concipi potest, ut in tractatu de Deo (n. 58) declaratum est. Quare deficiente omni terminationis extrinsecæ conceptu deficit eo ipso conceptus formalis libertatis divinæ, quæ est tantum ad extra. Tertio, falso supponitur quod *non creare* sit actio, et falso infertur quod Deus debuit habere *positivum* finem ad non creandum: quasi non agere esset aliquid positive liberum. Nam ad libere non agendum sufficit negatio volitionis respectu finis qui intendi libere potest. Quarto, quum dicitur quod *si Deus habuit finem tantum ad creandum et non ad non creandum, Deus necessario creavit,* confunditur necessitas consequens cum necessitate antecedente; nam certe necessarium est necessitate consequente, et in sensu composito cum volitione finis, ut Deus creet, si vult gloriam a creaturis: sed non est necesse ut Deus hanc gloriam intendat; et ideo creatio antecedenter et in sensu diviso est omnino libera. Quinto non advertit auctor quem refutamus, quod *habere finem* est idem ac *habere volitionem finis;*

qui enim aliquid non vult, non illud habet ut finem. Hoc posito, libertas Dei proprie consistit in hoc quod hunc finem intendat, quem posset non intendere: et sic deficiente fine, seu volitione alicuius rei, impossibile fit cogitare de libertate, quum libertas sit ipsius volitionis. Tandem notari potest quod gloria *intrinseca*, quam auctor ponit tamquam finem Dei creantis, non consistit in exercitio divinæ libertatis; quia libertas divina nullo modo exercetur ad intra, sed ad extra tantum: et sicut ad extra tantum exercetur, ita per terminum extrinsecum in esse formalis libertatis constituitur, et solam extrinsecam Deo gloriam parere potest. Per hæc satis, opinor, difficultati propositæ responsum est.

Instat. Deus non est liber ad agendum vel non agendum; quum agere evidenter sit melius quam non agere, adeoque actio perfectio sit, qua Deus carere non potest. Ergo essentialiter ad eius gloriam intrinsecam pertinet exercitium libertatis. Atqui libertatem exercuit in creando; ergo creatio, quatenus est actus Dei, conducit ad gloriam Dei intrinsecam, adeoque sub hoc respectu est appetibilis, et solus finis Deo dignus et intrinsecus (ibid. n. 40).

Respondeo *n. ant.*, quod est absolute falsum. Ad probationem *dist. ant.* melius est agere, quam non agere, enti quod agendo perficitur intrinsece *conc. ant.*, Deo melius est agere quam non agere *n. ant. et cons.* Deus, qui est totus actus et purus actus, non habet exercitium libertatis ad intra, quia exercitium dicit quemdam motum, qui totus recipi debet ad extra. Hinc auctor, quem refutamus, male distinguit creationem spectatam relate ad terminum et creationem spectatam relate ad subiectum; quia quod est relativum implicat subiectum et terminum indivisibiliter, et ideo creatio spectata simpliciter ut actus Dei sine relatione ad terminum iam non est creatio, sed ipse actus quo Deus est in se absolute, et non habet amplius rationem actus liberi, sed summe necessarii. Quare iterum concludimus, actum Dei ut liberum nullo modo concipi posse nisi ut terminationem actus divini ad extra, id est ad aliquid quo Deus nullo modo

indiget; propter hoc enim Deus liber est, quod absque ulla sua necessitate possit aliquid extra se producere.

Falso autem putat idem auctor, esse aliquem sensum in quo Deus possit dici *necessario causans*, ut ipse in nota (loc. cit.) conatur explicare: *scilicet eatenus*, inquit, *quatenus necessario actum aliquem relativum ad terminum extrinsecum ponere debet, ut libertatem exerceat: at nullatenus, uti vult D. Cousin, quasi Deus necessario creet, id est mundum existere faciat. Quod Deo necessarium est, est ut agat, et quidem utpote necessario actu liber, ut agat ad extra, adeoque ut ponat vel volitionem vel nolitionem creaturæ. Ast nullatenus necessarium est, ut ponat præcise volitionem mundi*, etc. Ego vero fateor, me non posse hæc intelligere. Si enim Deus *ponat nolitionem* mundi, quid causabit? Nihil certe ad extra: an vero aliquid ad intra? multo minus. Non ergo necessario causat. Deinde quomodo intelligendum est illud, quod Deus sit *actu necessario liber*? Si actus ille necessarius est actus quo Deus est in se, iam nulla actio respiciens terminum requiritur ad hoc ut sit liber: si vero actus ille necessarius est actio respiciens mundum, quum mundus non sit necessarius, et respectus ad mundum non sit necessarius, nullo modo actio illa erit necessaria. Item inter volitionem et positivam nolitionem datur medium, id est *non volitio mundi*, quæ concipitur ut non actio: et ad libertatem divinam non requiritur ut possit *velle* et *nolle* mundum, sed sufficit ut ita velit, ut possit *non velle*. Immo videtur quod nullam rem a se creabilem possit Deus a priori positive nolle; quia Deus necessario complacet sibi in seipso etiam ut eminenter continente omnia a se creabilia, et positiva nolitio (quæ ex aliis capitibus esset omnino inutilis) videtur omnino contradicere huic complacentiæ. Nam positiva nolitio videtur reprobatio positiva: et hæc non attingit aliquid de iis quibus divina entitas eminenter æquivalet, sed tantum aliquid quod divinæ entitati et perfectionibus repugnat, ut iniustitia, vitium et omne peccatum. Sed hæc sufficiant.

ARTICULUS SECUNDUS.

De perfectione et ordine mundi.

50. Perfectum dicitur a perficiendo, seu absolvendo aut finiendo; itaque perfectum idem est quod completum, vel ultimo terminatum. Omnis substantia in hoc sensu est perfecta, quum habeat suum ultimum complementum substantiale intrinsecum: et tunc perfectio significat gradum entitatis qui est in ipsa re, constituens eam a cæteris seiunctam, singularem, ac per se completam. Gradus autem entitatis qui est in re æstimatur secundum id quod in re est *actu*, non autem secundum id quod est in re in potentia: unde quanto magis res est in actu, tanto perfectior æstimanda est: et substantia quæ sit tota actus et nihil habeat potentiæ est in se perfectissima, seu absolute perfecta: qualis est solus Deus. Quidquid vero est in re per modum potentiæ dicit *perfectibilitatem*, quia dicit *actuabilitatem*.

Perfectum dicitur etiam aliquid in ordine ad id ad quod destinatur: sicut quando dicimus perfectum telescopium, perfectum musicum, perfectam methodum et similia: tunc autem perfectio rei consideratur relative et sub formalitate medii; erit nempe res perfecta, si sit medium perfectum ad attingendum finem suum. Et sic non nocebit perfectioni musici si forte sit claudus, aut infirmus, dummodo hæc non attingant rationem musici, nec nocebit perfectioni telescopii si sit opertum pulvere, maculis, contusionibus etc., quæ rationem telescopii non attingant.

51. His positis, quæritur primo, *an mundus hic sit absolute perfectissimus præ omni mundo creabili.*

Respondeo negative. Nam repugnat creatura optima inter omnes possibiles; quia quum possibilitas creaturarum perfectione se excedentium sit infinita ob infinitatem divinæ essentiæ fundantis hanc possibilitatem, non potest creatura esse omnium possibilium optima quin habeat infinitam perfectionem et exhauriat omnes possibilitates, et consequenter ipsam divinam potentiam et essentiam. Hæc autem omnia sunt plane absurda. Ergo impossibilis est creatura omnium possibilium optima. Item

arguere possumus ex facto; nam homines, qui sunt optima pars creaturarum terrestrium, possent certe esse minus ignorantes, minus superbi, minus perversi, minus infelices. In hac autem hypothesi mundus esset absolute melior, ut patet. Ergo.

52. *Obiicies* cum Leibnitz. Voluntas divina necessario facit quod divina sapientia dictat esse faciendum: sed divina sapientia dictat id esse faciendum quod est melius; ergo.

Respondeo *c. M. dist. min.* quod est melius ratione medii ad finem *c. min.*, quod est melius absolute *n. min. et cons.* Ratio distinctionis ex supradictis patet; quia mundus omnium optimus est impossibilis: at divina sapientia non dictat impossibile; ergo non dictat creationem mundi absolute optimi.

Instabis. Sapientia divina dictat finem omnium optimum. Ergo mundus, ut sit medium ad hunc finem, debet esse omnium possibilium optimus. Prob. ant. Qui sibi proponit finem, quo meliorem sibi posset proponere, imperfecte agit: sed Deus non agit imperfecte; ergo necessario sibi proposuit finem omnium optimum.

Respondeo *dist. ant.* dictat finem omnium optimum quoad rectitudinem *c. ant.* quoad gradum *n. ant. et cons.* Ad probationem *dist. M.* si potest meliorem sibi proponere, id est rectiorem *c. M.*, si meliorem, id est gradus superioris *n. M. conc. min. et n. cons.* Finis dicit motum in aliquid, quando sermo est de creaturis, quæ tendunt ad bonum quo perficiantur: sed quando agitur de Deo, finis dicit simplicem intentionem communicandi et manifestandi suas perfectiones extra se, in quo consistit gloria Dei extrinseca. Hinc Deus intendendo gloriam extrinsecam non habet rationem moti, sed moventis quodammodo, in quantum facit alia habere tendentiam ad dandam ei gloriam. In tendentia autem hac, quæ tota est extra Deum, duo concipiuntur: directio et intensitas. Motus autem, quamcumque intensitatem habeat, erit semper rectus si semper unice fiat versus terminum debitum: et sic tendentia mundi est rectissima si unice tendat ad gloriam Dei extrinsecam, sive cum maiore sive cum minore intensitatis vel perfectionis entitativæ gradu. Et

similiter finis, quem habet Deus in creando est optimus, id est rectissimus, sanctissimus, sapientissimus, quum Deus ad se dirigat universa prout decet: sed non est absolute optimus quoad gradum gloriæ obtinendæ; quia repugnat divinæ sapientiæ velle impossibilia, ut dictum est: et præterea, quia secus periret divina libertas.

53. Quæritur secundo, *an mundus sit perfectus in ordine ad finem ob quem creatus est.*

Respondeo affirmative. Ratio est quia perfectio in ordine ad finem in hoc consistit quod medium sit undique proportionatum ad finem, et per medium perfecte obtineatur finis: atqui mundus est medium perfecte proportionatum ad dandam Deo gloriam extrinsecam secundum mensuram quam Deus intendit; ergo mundus iste est omnino perfectus in ordine ad suum finem. Minor constat a priori; quia quum Deus vult efficaciter aliquem finem, adhibet media ad finem convenientissima, ut evidens est.

54. *Obiicies.* Sunt in mundo creaturæ liberæ, quæ abutuntur libertate contra Deum: sed hoc non tendit ad gloriam Dei; ergo mundus non est perfectus in ordine ad finem.

Respondeo *c. M. dist. min.* ex intentione creaturæ *c. min.*, invita creatura *n. min. et cons.* Non enim putandum est, posse creaturam per abusum libertatis finem a Deo intentum frustrari; quia gloriam illam, quam Deus prævidit sibi negatum iri a creatura, alio modo prorsus consequitur, vel repugnante creatura. Quam sæpe homo ex abusu libertatis occasionem humilitatis, pœnitentiæ et aliarum virtutum invenit! Quantam gloriam eruit Deus ex iniustitia persecutorum, quæ heroismum Martyrum excitavit ac patefecit! Sed, ut hæc omittamus, certum est quod etiam ex culpis, quæ nullam habent in hoc mundo eiusmodi compensationem, Deus gloriam suam eruet eas puniendo; fatebuntur enim olim vel inviti divinam eius iustitiam, qui nunc contemnunt bonitatem: ita ut ex abusu libertatis humanæ Deus ne unum quidem gradum gloriæ a se intentæ amissurus sit. Quod si, absolute loquendo, mundus posset maiorem Deo gloriam dare, ex hoc sequitur solum, quod gloria, quam Deus pro fine

habuit, determinatum gradum non excedit: et ideo mundus, etsi in tali tantum gradu glorificet Deum, est omnino perfectus in ordine ad finem.

55. Quæritur tertio, *an sit ordo in mundo, et qualis.*

Respondeo, ubicumque sunt plura apte conspirantia in unum finem, ibi esse ordinem: est enim ordo *apta rerum dispositio.* Quum autem omnia quæ in mundo sunt ad unum finem apte conspirent, ex supradictis, est in mundo ordo. Sed præter finem ultimum et universalem omnium rerum, multi alii fines subordinati in mundo deprehenduntur: ita ut una creatura sit in bonum alterius: v. gr. elementa propter moleculas, moleculæ diversarum rationum propter corpora sive solida, sive liquida, sive aëriformia, cum diversa aptitudine ad compositiones et combinationes quasdam determinatas, ex quibus tam magna rerum varietas et utilitas et pulchritudo exsurgit Dei magnificentiam prædicans creaturis rationalibus. Item videmus quam apte concurrant causæ omnes ad suos fines proximos, v. gr. actio solaris, rores, pluviæ, humus ad vegetabilium nutritionem et evolutionem: quam opportunum alimentum singulæ animalium species præparatum inveniant, a minimis insectis ad maximas belluas discurrendo: quam apta proportio solidorum, liquidorum et aëriformium, quam apta caloris et frigoris, siccitatis et humiditatis, motus et quietis alternatio ad omnium vitam conservationemque conspiret. Item eadem res habet plures fines secundarios, ex quibus una creatura in multiplici ordine constituitur: sic sol trahit terram et planetas, illuminat, calefacit: aër destinatur ad respirationem, ad sonorum transmissionem, ad nubium sustentationem etc. Item in constanti specierum propagatione mirificus habetur ordo: semper enim quercus quercum, pinus pinum, ficus ficum, equus equum, homo hominem generat, ita ut tota virtus gignendi quæ est in generante inveniatur in generato, ad continuandam entium successionem. Ad hæc datur magnus ordo in causis generalibus, v. gr. attractionis, illuminationis, calefactionis: sic terra et planetæ ita trahuntur a sole ut neque possint per tangentem effugere, nec cogantur magis et

magis accedere, quorum utrumque esset in destructionem rerum, sed ita ut servent constanter suas periodos revolutionum cum apta tempestatum distributione, cum alternatione noctis et diei utilissima tum animalibus tum vegetabilibus. Ad hæc, si quodlibet genus viventium consideretur, stupenda prorsus organorum, facultatum, instinctuum coordinatio in omnibus et singulis deprehendetur: et quo magis singula vel seorsum consideramus, vel cum cæteris comparamus, tanto plures apprehendimus ordinis rationes perfectisssimas, ex quibus infinitam Creatoris sapientiam detegimus. Præcipuus tamen ordo in mundo habetur ex hoc quod creaturæ irrationales ordinentur in bonum creaturarum rationalium, ut hæ conserventur et exerceantur in Dei laudem, et ad propriam felicitatem assequendam; *creatus* enim *est homo ad hunc finem, ut Dominum Deum suum laudet, ac revereatur, eique serviat, et per hæc salvet animam suam. Reliqua vero supra terram sita condita sunt propter hominem, et ut eum iuvent in prosecutione finis, ob quem creatus est,* etc. (lib. exercit.).

Si quæ obiectiones contra ordinem mundi occurrant, earum solutio ex iis, quæ de providentia dicturi sumus infra, accipienda est.

ARTICULUS TERTIUS.

De legibus et cursu naturæ.

56. Natura est nomen collectivum, quo designamus complexum rerum naturalium, in quantum unaquæque substantia naturalis est ex suis intrinsecis parata ad aliquid determinate causandum aut patiendum in determinatis adiunctis. Nam natura quælibet in particulari accepta est quoddam principium agendi et patiendi determinate. Hinc *lex naturæ* est lex quam res naturales sequuntur in agendo et patiendo.

In mundo materiali omnis actio tendit ad producendum motum localem, et omnis passio est receptio motus. Lex agendi in primis corporum elementis est illa notissima: *Actiones sunt in ratione inversa quadratarum distantiarum,* quæ valet pro minimis distantiis non minus ac pro maximis, ut suo loco vidimus:

lex autem patiendi est *perfecta indifferentia tum quoad directionem, tum quoad intensitatem motus.* Utraque lex est essentialis materiæ; nam unumquodque agit prout est in actu, et patitur prout est in potentia; quum ergo ex actu et potentia resultet substantiæ essentia, nequit, manente eadem essentia, mutari determinatio ad agendum vel patiendum*. Ex hac vero duplici lege resultant mechanice omnes leges naturarum corporearum, ut alibi ostensum est (v. de accidentibus n. 59–62); quæ idcirco sunt etiam ipsæ necessariæ. Sic necesse est ut aqua, quamdiu est aqua, sit madefactiva, necesse est corpora ad superficiem huius terræ posita habere pondus, necesse est aërem esse transmissivum lucis, soni etc.

57. Actiones et passiones locum habentes successive in mundo materiali iuxta leges naturæ constituunt *cursum naturæ.* Est ergo cursus naturæ exsequutio legum naturæ: et hæc, quum

* Multi philosophi hanc veritatem non satis intellexerunt, quia vires substantiarum cum qualitatibus accidentalibus confuderunt. *Quæ necessitas,* interrogat P. Liberatore (Cosmol. n. 42), *ut gravia ad centrum telluris nitentia moveantur in ratione directa massarum et reciproca duplicata distantiarum? Repugnaretne, si secunda hæc ratio ex dupla in triplam mutaretur? aut, si id contingeret, num corporum natura vanesceret? Tum etiam, quænam absoluta necessitas, ut corpora, impulsu semel accepto, æquabili motu ferantur per lineam rectam, quæ lex cæterarum fundamentum est? Absurdumne foret, si lege alia cierentur, aut si nullus ex mutuo corporum appulsu motus ultro citroque communicaretur? At vero nos id optime concipimus, nec motus, utpote materiæ prorsus adventitius, ullam ab ea normam aut temperationem desumit.*

His quid responderi debeat in promptu est. Substantiæ materiali, qualis in natura est, repugnat agere cum virtute quam non habet, nec habere potest salva sua substantia; ergo repugnat mutari legem actionum manente substantia. Item repugnat materiam non esse inertem quamdiu est in suo esse materiæ; ergo repugnat eam non esse de se paratam ad tenendam lineam rectam in motu sibi impresso ab agente unico, sicut repugnat eam non esse paratam ad sequendam lineam curvam in motu resultante ex actione una instantanea et alia continua secundum distinctas directiones. Quod nullus motus communicetur per actionem motivam tunc tantum fieri potest, quando dantur actiones æquales et oppositæ ex quibus resultat æquilibrium; sed tunc nulla lex mutatur: quia motus non proprie *ad legem,* sed *ad cursum* naturæ pertinet; et ideo motus est mutabilis, licet leges motus sint immutabiles.

fiat per actus accidentales, non habet absolutam necessitatem, sed hypotheticam tantum, id est sub conditione quod aliqua *vis extranea* non misceat suam actionem actionibus naturalibus. Hinc, legibus naturæ manentibus intactis, cursus naturæ alterari potest, si causa superior per actionem suam effectus actionum naturalium aut elidat aut ex parte immutet. Quod autem dictum est de legibus et cursu naturæ materialis, locum habet etiam simili modo in creaturis spiritualibus; nam sicut materia, ita et spiritus habet suas leges necessarias et essentiales, ideoque immutabiles, secundum quas movetur ab obiecto ad hoc ut intelligat et afficiatur, nec afficitur nisi erga bonum saltem apparens, nec potest velle malum ut sic. Attamen etiam in his, quæ secundum legem necessariam fiunt, potest *cursus* naturæ immutari, si actio agentis superioris ordinis præter naturæ ordinem interveniat.

58. Per hæc apparet quid respondendum sit iis, qui ex stabilitate legum naturæ inferunt impossibilitatem miraculi. Nimirum non solum concedimus leges naturæ esse stabiles, sed inviolabiles, utpote essentiales rebus naturalibus: sed negamus suppositum, quod miraculum violet aliquam legem naturæ. Pila proiicitur in altum; iuxta legem naturæ debet recidere in terram, si non inveniat obstaculum. Si quis tamen ex fenestra pilam apprehendat, non recidet in terram, sed manebit in loco altiore: et nemo dicet violari per hoc legem naturalem, sed impediri cursum naturæ materialis. Iam si actioni prædictæ manus ex fenestra substituas actionem angeli, vel actionem Dei, habebis eumdem effectum: suspendetur cursus naturæ, sed nullo modo violabitur lex naturæ. Lex enim omnis naturæ est ut obediat actioni prævalenti. Similiter tres pueri in fornace Babylonis non fuerunt combusti: an quia ignis violavit suam legem naturalem? non sane; erat enim ignis, et agebat iuxta suam naturam. Sed Deus quoque vires habet suas (quod increduli non negabunt): et vires viribus, actiones actionibus oppositæ, vel aliæ cum aliis compositæ, possunt multimodis mutare naturam effectus, qui dependet non ab una actione, sed a singularum resultante, ut

etiam in mechanica ostenditur. Futile est igitur recurrere ad constantiam legum naturalium contra miraculorum possibilitatem, quum miraculum nullam legem naturalem violet.

59. Hæc circa possibilitatem miraculorum clara sunt, sed late serpens conspiratio contra veritatem, et philosophicæ impiorum fraudes suadent pauca alia addere. Miraculum definitur *Opus a Deo positive procedens superans vires et exigentiam naturæ.* Dicitur a Deo procedens sive immediate, sive mediate: potest enim Deus uti ministerio angelorum bonorum, immo etiam malorum, quos cogere potest ad ministrandum operi supernaturali. Communiter tamen fatendum videtur, Deum non uti diabolo ad miracula facienda: immo S. Thomas miraculum stricte sumptum ne ab angelis quidem fieri posse putat *effective,* sed tantum instrumentaliter. Sed quia sunt quædam facta miraculosa, quæ vires angelicas non superant, et quia causa instrumentalis, licet applicari indigeat (saltem imperio, ut hic accidit), est tamen vere efficiens, ideo admitti potest quod etiam angelus ex iussu Dei possit facere miraculum: et propter hoc dicitur miraculum opus a Deo *positive* procedens, ut excludantur opera diabolica (quæ Deus simpliciter permittit non impediendo), non autem opera quæ ab angelis ex iussu Dei præstari possunt. Sic si quis habens oculos catarrhacta velatos, improviso, dum orat S. Raphaëlem pro curatione, perfecte sanetur, nemo dubitabit quin factum dici debeat miraculum; attamen nulla est necessitas dicendi quod Deus per se ipsum illud fecit, quum vires angelicæ ad idem faciendum sine ullo dubio se extendant. Additur vero quod superat non solum *vires,* sed et *exigentiam* naturæ; quia in ipso cursu naturæ sunt aliqua quæ vires naturæ creatæ superant, ut est animatio fœtus, quæ exigit animam creari: sed hoc non dicitur miraculum, etsi superet vires totius creaturæ, quia ordo naturalis hanc Dei operationem requirit.

Quare asserere possibilitatem miraculi nihil aliud est, quam asserere *Auctorem naturæ posse aliquid plus quam natura possit.* Quum autem hæc assertio sit evidentissime vera, evidenter patet miraculi possibilitas. Item ab esse valet illatio ad posse: sed

plurima miracula facta sunt et fiunt adhuc in dies; ergo possibile est miraculum. Minor, quoad miracula olim facta, constat ex historiis fide dignissimis veteris et novi Testamenti, et ex tota historia Ecclesiastica: quod vero attinet ad miracula, quæ in dies fiunt, vel quæ de præsenti adhuc durant, quoniam non possumus hic de iis agere in particulari, sufficiat in mentem revocare sanctuaria non sane pauca, in quibus singulis fere annis morbi medicorum iudicio incurabiles, adhibita Sanctorum intercessione, repente curantur, et commemorare Lauretanam domum, quæ ex Palæstina in Dalmatiam, ex Dalmatia in Italiam translata permanenter testatur supernaturalem operationem, et incredulorum proterviam etiam nunc mire confundit.

60. Adversarii miraculorum contendunt, facta historica, de quibus supra, esse quidem mira, sed potuisse ex causis naturalibus nobis occultis, vel ex hominum fraude procedere: præsertim, quum maiores nostri multas physicæ leges ignoraverint. Ad quam evasionem præcludendam, notandum est, posse cognosci veritatem miraculi, etiamsi non cognoscantur præcise et positive limites quibus causæ naturales in operando continentur. Sic bene cognoscimus, Palæstinam esse in Asia, et Ægyptum in Africa, etiamsi forte non cognoscamus exacte lineam secundum quam fit divisio Asiæ ab Africa. Ad cognoscendum utrum aliquid sit ex viribus naturæ an non, sufficit cognoscere quo naturæ vires non se extendant, et hoc est cognoscere limites naturæ negative: non autem necesse est cognoscere ultimum limitem positivum quo se extendunt, nisi forte ageretur de *omni* prorsus miraculo agnoscendo. Et consequenter, etiamsi maiores nostri imperfectam physicæ, sicut geographiæ, scientiam habuerint, potuerunt optime plurium miraculorum veritatem cognoscere. Christus fecit lutum ex sputo, et imposuit oculis cœci nati: tum iussit eum lavare oculos aqua naturali: quo facto, cœcus videre cœpit. Ratio miraculi est in hoc, quod lutum ex sputo, et lotio aquæ, non habeant aliquam virtutem naturalem dandi visum cœco nato: ad hoc autem sciendum maiores nostri non indigebant scire recentiorum physica inventa, sed satis erat

illis, sicut et nunc satis est, cognoscere per experientiam, in his non haberi virtutem naturalem sanandi cœcum natum. Si increduli putant esse in saliva et aqua talem virtutem, quare numquam cœcum natum curare tentaverunt? Item Lazarus inde a quatuor diebus mortuus, Christi iussu coram pluribus testibus resurgit. Maiores nostri non indigebant cognoscere chimiam, aut magnetismum, aut quid simile, ut hoc pro miraculo evidenti agnoscerent. Ratio est, quia medium adhibitum ad suscitandum Lazarum non fuit chimia, aut magnetismus, sed *vox*. Voces autem aërem ferientes non restaurant organismum corruptum cadaveris quatriduani, nec evocant aut alligant animam. Si increduli putant magnetismum ad resuscitandos in instanti quatriduanos utilem esse et efficacem, quare numquam amicos, aut fratres, aut parentes resuscitant?

Profecto scientia rerum naturalium plenior ac profundior ad veritatem miraculi agnoscendam sæpe utilis, quandoque etiam necessaria est. Sed non est opus profunde scire astronomiam, aut mechanicam, aut opticam ad iudicandum de resurrectione Lazari, nec chimiam, aut botanicam, aut acousticam ad iudicandum de eiectione dæmonum in gregem porcorum, nec geologiam, aut anatomiam, aut medicam artem ad iudicandum de repentina ficulneæ exsiccatione, nec electricitatem, aut zoologiam aut magnetismum ad iudicandum de liberatione Petri ex carcere et vinculis. Ad ferendum de singulis his casibus iudicium sufficit cognoscere eas causas naturales, quæ in singulis casibus locum habuerunt: et si effectus est maior quam qui ex conspiratione talium causarum proficisci potest, recte concluditur factum esse miraculum. Quod si, ut non raro accidit, dubitari possit an effectus ex causis naturalibus proficisci potuerit, tunc utique miraculum non erit certum, sicut si quis de Palæstina in Ægyptum tendens incipiat dubitare utrum adhuc sit in extremis limitibus Palæstinæ, an iam primos Ægypti fines attigerit. Sed aliud est *non semper* posse agnoscere miraculum, aliud *numquam* posse.

61. Obiicit Voltaire, miraculum esse quid contradictorium.

Quomodo enim, inquit, Deus infinite Sapiens leges suas violabit? An dicemus opus Dei tale esse, ut identidem correctione egeat? An nequit Deus per ordinem a se stabilitum obtinere quod voluit, ut contrarium ordinem aliquando velle debeat? Accedit quod Deus voluntatem mutaret: quod est impossibile.

Hæc omnia futilia sunt. Deus nullam legem violat in miraculis patrandis, quia prima naturæ lex est Deo subesse: nec opus Dei correctione indiget, nec miraculum tendit ad opus Dei corrigendum (mundus enim sine miraculis in suo ordine physico optime perduraret) sed ad melius manifestandam incredulis æque ac credentibus Dei providentiam et bonitatem. Denique in ordine a Deo stabilito includuntur etiam opera Dei specialia, quia Deus ut auctor naturæ non exclusit seipsum a gubernatione rerum etiam supernaturali, ut impii aliquando cuperent: et ideo non est opus mutari voluntatem Dei ut fiat miraculum.

62. Dicunt tandem aliqui, id quod miraculi nomine designamus posse ab humana arte aut diabolica virtute perfici. Quibus respondetur, vera miracula habere characteres, quibus a rebus aliis miris, quæ arte humana aut diabolica virtute fiunt, dignoscantur. Petuntur autem 1° ex substantia facti, si superet vires etiam diabolicas: 2° ex persona, quæ agit, si pia sit, honesta, humilis, simplex: 3° ex modo et circumstantiis operis, si nihil vanum, ridiculum, crudele, futile, inhonestum fiat: 4° ex fine, si ad Dei gloriam immediate vel mediate tendat, non ad propriam ostentationem, ad lucrum, ad otiosorum oblectationem, aut ad quid aliud inordinatum: 5° ex consequentibus, si nempe effectus operis sint boni et utiles hominibus, præsertim in ordine ad salutem æternam. Si hæc concurrant, non erit cur suboriatur humanæ aut diabolicæ artis suspicio. Sed hæc sufficiant. Si quis plura cupit, consulat Rothenflue Cosmol. n. 34, 35, 36, et Liberatore Cosmol. n. 50.

IX.

DE ACTIONE DEI IN MUNDO.

DE

ACTIONE DEI IN MUNDO.

---

1. TRIPLICEM in mundo Dei operationem philosophi cum theologis agnoscunt: unam qua mundus conservatur in esse: aliam, qua causæ omnes naturales sive necessariæ, sive liberæ adiuvantur ad agendum: tertiam, qua creaturæ omnes ad fines suos, præsertim ad ultimum, diriguntur. Itaque actio Dei in mundo complectitur *conservationem*, *concursum*, et *providentiam*, de quibus in hoc tractatu breviter agendum est.

CAPUT I.

DE CONSERVATIONE RERUM.

2. Quæritur primo, *an res creatæ indigeant conservari.*

Respondeo affirmative. Nam 1° quod non habet in se rationem sui esse, non habet in se rationem perseverandi in suo esse. Sed res creatæ non habent in se rationem sui esse. Ergo nec rationem perseverandi in suo esse. Habent ergo ab extrinseco et quod sint, et quod perseverent in esse; unde indigent conservari. 2° Omnis effectus est a virtute proportionata: atqui nequit cogitari aliqua virtus in creaturis, qua se ipsas conservent; ergo debet earum conservatio ab extrinseca virtute procedere. Minor probatur; nam hæc virtus vel esset creaturæ essentialis, vel accidentalis: non essentialis, quia sic esset de essentia creaturæ existere;

quod est falsum: non accidentalis, quia accidens non intelligitur, nisi posita substantia cuius est accidens: non ergo conservat subiectum, sed conservatum supponit. Non ergo habet creatura virtutem, qua seipsam conservet.

3. Quæriter secundo, *an conservatio sit pura negatio actionis annihilantis.*

Respondeo negative. Nam 1° perseverare in esse dicit effectum positivum; ergo exigit positivam causam. Consequens patet: et probatur antecedens; nam perseverantia in esse realiter est ipsum esse perseverans. 2° Qui concipiunt conservationem ut puram annihilationis negationem, accipiunt annihilationem tamquam actum positivum: sed hoc est absurdum; ergo conservatio non est pura annihilationis negatio. Minor patet; quia omnis actus positivus habet terminum positivum, et nulla positiva actio terminatur ad nihil. Ergo annihilatio non est positiva actio. Sequitur ergo, quod annihilatio sit cessatio actus positivi, quo res conservatur. Ergo quidquid perseverat in esse actu positivo conservatur.

Dices. Opus artis sibi derelictum conservat se, quin artifex illud positive conservet. Ergo et creaturæ. Secus effectus artis perfectior esset quam effectus creationis, quod repugnat.

Respondeo *conc. ant. n. cons.* et paritatem. Nam artifex proprie nihil novi producit, nisi motus quosdam in materia, per quos ponit vires materiales in novis adiunctis in ordine ad earum exercitium. Sic, dum fit domus, vires materiæ statuuntur in tali relatione, ut se mutuo æquilibrent: et positis debitis ad hoc conditionibus, tota domus suis viribus materialibus (quas ab artifice non accepit) continet seipsam coniunctam. Sed Deus, dum creat, non solum ponit conditiones in quibus vires exerceantur, sed ipsas vires, seu ipsas naturas rerum. Hinc, licet dispositio facta ab artifice non indigeat servari ab artifice, res dispositæ indigent conservari a Deo, ut per conservationem rerum dispositarum conservetur opus artis. Ad rationem additam *n. ant.*, quia effectus artis est pura dispositio accidentalis materiæ: dum effectus creationis est substantia.

4. Quæritur tertio *quid sit conservatio.*

Respondeo, conservationem ex parte Dei idem prorsus esse realiter ac materialiter atque creationem, sed habere formalitatem quamdam superadditam. Quod facile intelligetur notando, conservationem ideo cogitari a nobis tamquam a creatione distinctam, quia consideramus creaturas ut existentes in successivis temporis realis differentiis et sub distinctis affectionibus quæ se mutuo excludunt: et ideo conservatio, sicut a nobis concipitur, connotat continuitatem et successionem. Attamen *quandeitas* uniuscuiusque creaturæ ut sic, est in re *unica*, ut alibi vidimus (de tribus continuis, n. 44, de accidentibus, n. 5 et 40), nec fit multiplex nisi in ratione essendi accidentaliter, secundum hanc enim multiplicitatem concipiuntur differentiæ temporum, quæ propterea non pertinent ad substantiam ut sic, sed ad substantiam ut in mutatione accidentali continua existentem. Præscindendo igitur a motibus his accidentalibus, nulla haberetur in ipsa substantia, ut sic, prioritas aut posterioritas: et id, quod dicimus *continuationem essendi*, vel durationem successivam, pro substantia ut sic reduceretur ad *simpliciter esse*, quin posset in hac ipsa essendi ratione cogitari aliquid successive durans; impossibilis enim est successio sine motu.

His in mentem revocatis, considerandum est, actum quo Deus substantias creatas conservat, proprie ad substantias ipsas ut sic terminari, nulla habita ratione motuum, per quos esse substantiæ fit accidentaliter successivum. Ideo enim et in tantum creaturæ indigent conservari, quia et in quantum acceperunt esse a Deo per creationem: hoc autem esse est esse substantiæ ut sic; ergo etiam conservatio terminatur ad substantiam ut sic. Sed substantia ut sic *simpliciter est* in se, nec dicit aliquam actualem successionem, sed tantum potentiam motuum, a quibus accidentaliter successiva denominetur; ergo conservatio de se terminatur ad *simpliciter esse,* non autem ad esse formaliter successivum. Quum autem actus creationis terminetur ad *simpliciter esse,* patet nullam esse ex parte Dei distinctionem inter conservationem et creationem.

Hoc ipsum exemplo magis declarari potest. Si Deus creasset unicum materiæ elementum et nihil aliud, in tali elemento nulla fuisset duratio successiva, quia nullus fuisset motus. Quæritur autem quomodo possemus tunc cogitare de illius elementi conservatione? Evanescente motu, quod quantificat quodammodo durationem, ut alibi dictum est, duratio entis conservati perderet omnem rationem quantitatis continuæ, et reduceretur ad *simpliciter esse*. Ergo elementum illud non posset concipi *continuare* seu perseverare in esse, et actio eius conservativa non posset concipi nisi ut actio *dans esse*. Sed si creetur secundum elementum, et consequatur mutua actio, passio, motus localis, illud ipsum esse substantiæ, quod secundum se non extenditur per durationem, extendetur secundum prius et posterius actionum, passionum et motuum: et tunc habebimus fundamentum concipiendi durationem successivam, quam non poteramus invenire in substantia ut sic: et hoc ipsum erit fundamentum distinctionis intercedentis inter *accipere esse* et *conservari*; concipiemus enim conservari tamquam accipere esse ut respondens toti successioni motuum eiusdem substantiæ.

Itaque conservatio ex parte Dei definiri potest *actus terminatus ad esse substantiale creaturæ ut accidentalibus mutationibus actualiter subiectæ*. Et formalitas, sub qua conservatio a creatione distinguitur, consistit in hoc solum, quod in creatione creatura consideratur quoad suum esse substantiale *ut sic*: in conservatione vero consideratur quoad suum esse substantiale *ut actu compositum cum motu accidentali*, ex quo æstimatur duratio. Hæc autem formalitas est extrinseca divino actui conservativo, et non facit illum differre ab actu creativo nisi secundum connotationem extrinsecam, et quidem in obliquo tantum; quod enim per hunc actum conservatur non est motus accidentalis substantiæ creatæ, sed ipsa substantia in motu existens, quæ est etiam terminus actus creativi. Hinc patet etiam quid sit conservatio passiva in ipsa creatura. Conservari enim est esse terminum actus creativi unicum in ratione substantiæ, multiplicem ratione accidentium se mutuo excludentium, et ideo successionem

importantium. Horum similia quædam habet etiam Suarez (Metaph. disp. xxi. sect. 2).

5. *Obiicies.* Si conservatio ex parte Dei esset realiter idem ac creatio, posset dici, Deum nunc creare solem et lunam. Atqui hoc repugnat evidentiæ. Ergo.

Respondeo *dist. M.* si illud *nunc* sumatur in æternitate divina, aut referatur ad *esse substantiæ* creatæ *c. M.*, si illud *nunc* sumatur in duratione successiva *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Diligenter considerandum est, quod, quando dicimus conservationem *ut a Deo procedit,* dicimus actionem divinam: actio autem divina procedit a Deo in *nunc* divino, quod est eius æternitas, non autem in *nunc* successionis; nam unumquodque agit prout est in actu; Deus autem est in actu totus de præsenti et sine successione; et ideo eius agere est, ex parte ipsius, totum in *nunc* stante. Verum est quod actus Dei conservativus terminatur ad creaturam, in qua est successio: sed hæc successio non est successio substantiæ, sed motuum accidentalium, qui soli habent *prius* et *post;* et hi motus non terminant actum conservativum, ut statim explicabimus. Hinc est quod sol et luna et alia materialia, quatenus subsunt conservationi divinæ, non debeant considerari nisi secundum *nunc* substantiæ materialis, quod est unum et permanens immutabiliter sine successione in quolibet elemento materiæ: et consequenter actus divinus nec ut procedit a Deo, nec ut terminatur ad creaturam, subiicitur vicissitudinibus temporis. Ex eo vero quod creatura habeat motus, quibus duratio successionis extenditur, nihil mutatur circa rationem actus divini substantiam creatam conservantis: sed tantum datur illi actui nova extrinseca denominatio, ut supra explicatum est. Si quis ergo dicit: *Nunc Deus creat solem,* in tantum male loquitur, in quantum accipit illud *nunc* relative ad alia *nunc* temporis præteriti, id est, in quantum tribuit actioni divinæ *nunc* motuum creatorum. Sed si quis dicens *nunc* intelligat *nunc* absolutum substantiæ solaris, quod non est accidens, ut alibi vidimus, et in quo non est prius et post, agnoscet, solem quoad esse substantiale non habere in præsenti aliud *nunc* distinctum a *nunc*

suæ creationis: quia successio non est in esse substantiæ, sed in motibus accidentalibus tantum.

Quia tamen homines non solent facile ascendere ad conceptum illius *nunc* permanentis, quod pertinet ad substantiam ut sic, sed communiter cogitant de illis *nunc* accidentalibus, quæ computantur per prius et post, ideo simpliciter nemo dicet, *nunc creari solem et lunam*, quia si sic loqueretur, sine dubio dictum male intelligeretur.

6. Quæritur quarto, *an accidentia debeant specialiter et directe conservari a Deo.*

Respondeo negative. Nam 1° conservatio divina est rei creatæ: sed res creata est sola substantia, ut suo loco dictum est; ergo conservatio divina est solius substantiæ; non ergo directe et specialiter terminatur ad accidentia. Maior autem constat etiam ex communi formula, qua conservatio dicitur *continua creatio.* 2° Accidens naturale nullam habet de se propriam entitatem, et non est ens stricte; ergo non indiget speciali conservatione. Antecedens constat, quia totum esse accidentis naturalis est *esse alterius*, nempe suæ substantiæ, ut pluribus locis observat S. Thomas. Dico tamen *accidentis naturalis*, quia accidens supernaturale, quale est in Eucharistia, est omnino alterius rationis, et quoad conservationem comparari potest ipsi substantiæ, ut resultat ex dictis de accidentibus (n. 79–85). 3° In particulari accidentia alia sunt simplicia et primitiva, ut actio, passio, ubi et quando: alia sunt complexa et resultantia, ut quantitas, qualitas et relatio, ad quam reducuntur situs et habitus. Atqui neutra indigent speciali conservatione. Ergo. Minor per partes facile ostenditur.

Nam actio quidem non est aliquid manens, sed transiens, quum nihil aliud sit nisi *transitus ab actu primo ad secundum*, et indiget concursu, ut videbimus postea, non conservatione; quum illud dicatur conservari, quod *manet* in suo esse: actio autem ut sic habet tantum fieri. Passio similiter est ipsum fieri impressionis; et sic a concursu quidem pendet, sed conservationem nec postulat nec admittit. *Ubi* et *quando* accidentalia non sunt novæ

entitates, quæ conservari indigeant, sed sunt respectus accidentales substantiæ ut existentis in spatio et duratione, ut explicavimus in tractatu de accidentibus (n. 40–44): et sic nihil habent quod specialiter conservari postulet. Quantitas alia est massæ, quæ exsurgit ex summa elementorum substantiæ, et conservata substantia elementorum non potest non esse: alia est voluminis, quæ consistit in relationibus extrinsecis, quarum fundamentum est spatium absolutum: sufficit ergo conservare terminos, ut relationes illæ serventur. Qualitates aliæ sunt activæ, aliæ passivæ, et reducuntur ad vires activas et passivas elementares sub determinatis relationibus localibus existentes, ut vidimus in tractatu de accidentibus. Quare, quum vires hæ conserventur eo ipso quod elementa quoad substantiam conservantur, et relationes locales ex nuper dictis nullam specialem conservationem postulent, nulla qualitas specialem positivam conservationem postulat. Tandem relatio nullum habet esse physicum, ut alibi visum est: et conservatis fundamento et terminis satis conservatur, ut patet. Ergo nullum accidens speciali conservatione indiget.

Posset superesse dubium de habitibus tum cognoscitivis, tum appetitivis sive naturalibus sive supernaturalibus, qui comprehenduntur sub qualitate. Hi autem habitus, quum resideant in passivitate cognoscitiva et appetitiva, ut alibi indicatum est (de substantia spirituali, n. 83), resultant ex impressionibus sive naturalibus, sive supernaturalibus: et impressiones quidem vel a Deo ipso tantum, vel cum concursu Dei fiunt, ut ostendemus infra: sed dispositio, quæ manet in subiecto post receptas impressiones, est et ipsa simplex resultantia. Hinc sicut, conservatis viribus simplicibus non est necesse specialiter conservari earum resultantem, ita, conservatis impressionibus, non est necesse specialiter conservari habitum ex iis resultantem. Impressiones autem factæ in anima sive a Deo sive ab obiectis conservantur habitualiter eo ipso quod conservetur substantia animæ: non enim sunt in concreto aliquid ab ipsa potentia passiva in qua sunt diversum, sed ratio essendi ipsius. Quare

L 2

habitus cognoscitivi et appetitivi non indigent speciali conservatione. Præterea habitus et actus sunt opposita: atqui quidquid specialiter conservatur est actus actualiter terminans divinam actionem; ergo habitus non specialiter conservatur. Et res magis adhuc patebit ex proxime addendis.

Tandem de motu potest esse quæstio an indigeat speciali conservatione. Et respondetur non indigere. Nam motus dupliciter concipitur: vel ut est continua receptio actus motivi, vel ut est simplex mutatio ubicationis procedens ex actu motivo iam recepto in materia. Si accipiatur ut continua receptio actus motivi (in quo sensu passivitas materiæ vere movetur, id est actuatur successive diversis vel distinctis actibus facientibus eam successive aliter et aliter intrinsece se habere), tunc evidens est, hunc motum esse semper in fieri, et numquam manere in suo esse: et ideo exigitur concursus Dei, non vero conservatio, nisi substantiæ agentis cum sua virtute, et patientis cum sua passivitate: si vero accipiatur motus ut est fluxus ubicativus consequens receptionem actus motivi, tunc ut conservetur motus sufficit ut materia sit sub determinatione recepta; hæc enim determinatio dicit simul directionem motus et velocitatem. Hæc autem determinatio servatur in materia eo ipso quod materia est iners, sine ulla speciali actione ab extrinseco: quod patere potest 1° ex eo quod velocitas et directio semel impressæ maneant de se in mobili independenter a causa proxima motus: 2° ex eo quod mutatio loci non sit passio (non enim recipitur in subiecto, sed tantum constituit mobile in diversis successive relationibus extrinsecis), et sic nullam actualem actionem exigat; quum omnis actio recipiatur in aliquo: non ergo exigit conservationem, quæ sit specialis actio: 3° ex eo quod mutatio loci sit quoddam fieri novarum relationum localium: omne autem quod est *fieri* respuit conservationem, ut dictum est supra: 4° tandem ex eo quod conceptus conservationis involvat durationem successivam motus: si ergo etiam motus exigeret conservationem ad durandum, conservatio seipsam supponeret.

Concludimus ergo generaliter, nulla accidentia naturalia indi-

gere speciali ac propria conservatione, sed solam substantiam proprie conservari, accidentia vero in tantum dici conservari, in quantum positive conservantur substantiæ in quibus sunt: quod idem valet etiam de motu.

7. *Obiicies* 1°. Perseverantia in esse pendet ab ea causa, a qua essentialiter pendet esse. Atqui esse accidentium essentialiter pendet a Deo; ergo et perseverantia in esse; ergo et ipsa conservantur.

Respondeo concedendo totum. Quamvis enim non admittamus *specialem* conservationem accidentium, admittimus accidentia pendere a Deo et ut concurrente ad eorum productionem, et ut conservante substantiam in qua sunt; quia in hac conservatione continetur ratio cur etiam accidentia durare possint. Deus enim non conservat substantiam abstractam, sed concretam, seu determinatam ultimo omnibus determinationibus quibus constituitur *numero hæc*: hæ autem determinationes accidentales, sicut non habent physicum actum distinctum ab actu substantiæ *numero huius*, ita nequeunt specialem conservationem postulare.

8. *Obiicies* 2°. Iuxta plurimos philosophos accidens est entitas realiter distincta a substantia. Et de facto quis concipiat v. gr. colores esse realiter idem ac substantiam coloratam? præsertim, quum, manente substantia, color mutari possit. Ergo accidens speciali indiget conservatione. Et prob. conseq. Quorum unum manet altero deficiente, ea non eodem actu conservantur; secus, deficiente conservatione unius, alterum quoque deficeret: atqui substantia manet deficiente accidente; ergo non eodem actu conservantur accidens et substantia.

Respondeo primo, accidens dici realiter distinctum a substantia in hoc sensu, quod substantia possit sine illo accidente servare suam rationem specificam, non autem in hoc sensu quod hæc numero substantia habeatur per additionem *physicæ* realitatis factam in substantia specifica, quasi illud accidens haberet suam *physicam* entitatem propriam: si enim hoc ita esset, deberet accidens existere posse naturaliter extra substantiam, quod est contra eius rationem. Hinc infertur, distinctionem inter acci-

dens et substantiam esse *realem metaphysicam*, non autem *realem physicam*, licet hoc ultimum antiquiores philosophi censuerint, præsertim propter accidentia eucharistica, quæ a substantia separate existunt: quorum tamen sententia non infirmat nostram propositionem, quum accidentia hæc supernaturalia sint in diverso ordine entitatis ab aliis accidentibus, ut suo loco ostensum est. Quum igitur conservatio divina terminetur ad substantiam quæ physice existit, et non ad substantiam specificam, quæ est ens metaphysicum, conservatio substantiæ involvit accidentia, sine quibus substantia non esset numero hæc: et sic nulla specialis et directa accidentium conservatio admittenda est.

Respondeo secundo, distinctionem accidentis a substantia naturali esse distinctionem partis metaphysicæ a toto metaphysico; quum realitas modalis non sit nisi realitas substantiæ ut hoc modo existentis. Sic curvatura digiti est ipsa digiti realitas ut curvati: curvato autem digito, si conservetur digitus simpliciter, non ideo disparebit curvatura. Quod autem affertur de coloribus, videlicet colores non esse idem ac substantiam coloratam, cuius sunt colores, admitti potest, sicut admittitur quod pars metaphysica non est totum metaphysicum, quum substantia colorata accipiatur ut quædam materia cum sua forma, et color ut quædam forma tantum: sed in ordine physicæ realitatis color non est nisi aliquid substantiæ coloratæ, sicuti vita non est nisi aliquid entis animati: et idem dicendum de aliis qualitatibus corporum, ut notavimus in tractatu de accidentibus. Sed hoc quoque bene notandum est, quod quum dicimus substantiam coloratam, vocabulum *substantiæ* adhibetur pro *natura substantiali* consurgente ex nexu plurimarum substantiarum simplicium. Nam nullum simplex elementum est coloratum, aut calidum, aut quid simile: et sic qualitates accidentales numquam prædicantur de simplici elemento, quod proprie est substantia, sed prædicantur de composito, et sunt ipsum constitutivum naturæ compositæ inadæquate consideratum, ut vidimus in citato tractatu (n. 63, 64, 65): et consequenter non realiter distinguuntur a natura de qua prædicantur, quum constitutivum non realiter distinguatur

a constituto. Nec refert, quod manente substantia, color possit mutari. Nam si substantia sumitur stricte pro simplici quolibet elemento, nullum habet colorem, nec habere potest: si vero sumitur pro natura substantiali composita, tunc non potest absolute mutari color, nisi vel nova substantia operiat superficiem coloratam, vel mutetur constitutivum illius naturæ determinatæ, id est nexus partium, a quo est specialis dispositio ad quamdam speciem vibrationum.

In forma igitur *dist. ant.* accidens est entitas realiter metaphysice distincta a substantia abstracte considerata *conc. ant.*, accidens est entitas realiter *physice* distincta a substantia concreta, cuius est accidens *n. ant.* et *cons.* Ad probationem consequentis *conc. Mai. dist. min.* substantia eadem manet in ratione specifica substantiæ *conc. min.*, manet eadem in ratione naturæ substantialis numero huius *neg. min.* et *n. cons.* Conservatio enim divina non est conservatio entis metaphysici sed physici, ut supra monuimus.

9. Notandum tamen est hoc loco, ne quis errandi ansam accipiat, ea quæ diximus de colore et aliis qualitatibus valere tantum quando agitur præcise de divina conservatione, non autem si agatur de divino concursu. Ratio est, quia illud quod dicimus *colorem*, non consistit realiter in quadam entitate physica immobili afficiente aliam entitatem, sed consistit in quibusdam determinationibus activis et passivis ad motus locales moleculares, qui motus nequeunt fieri, ut dicemus, sine concursu divino. Quare si color debeat a Deo conservari, conservabitur per continuationem concursus, qua posita continuabuntur actiones moleculares et motus. Motus enim, ut supra explicatum est, quum semper sit in fieri, numquam conservatur stricte, sed continuatur per continuationem actionis. Et ideo conservatio colorum non erit proprie dicta conservatio, sed resultatio concursus divini cum causa creata ad producendos motus. Sed antiqui philosophi, qui colorem et alias qualitates concipiebant ut aliquid de se immobile, non irrationabiliter inferebant, eas esse aliquid de se conservabile: quod etiam nunc plurimi ima-

ginari non desinunt; siquidem motus illi moleculares non sunt sensibus distincte perceptibiles, et impressio coloris sensuum iudicio est rei permanentis. Qui autem sic cogitant, non immerito hæsitant circa qualitatum conservationem.

CAPUT II.

DE CONCURSU DEI AD ACTIONES CREATURARUM.

10. Magnam difficultatem invenerunt philosophi, atque etiam theologi, in explicando concursu Dei ad actiones creaturarum, et in varias sententias abierunt. Durandus tenuit concursum immediatum Dei ad actiones creaturarum nullum requiri, sed sufficere conservationem earumdem, et virium quibus agere possint. Malebranchius contra putavit solum Deum agere, et creaturas habere se passive, nec nisi improprie vocari agentes et efficientes. Quando vero agitur de actionibus liberis, magis adhuc crescit opinionum disparitas: alii enim volunt creaturam moveri ad actum per motionem non solum physicam, sed etiam physice et prævie determinantem ad unum: alii ponunt, Deum prædeterminare voluntatem quadam morali prædeterminatione: alii volunt, Deum exhibere creaturæ auxilium de se indifferens ad hunc vel illum actum, ita ut pertineat ad creaturam determinare quid per tale auxilium actura sit. Omnes difficultates circa hanc materiam a variis propositas hoc capite solvendas nobis assumemus: quod non admodum arduum futurum est, quum principia, ex quibus tota quæstio dependet, in aliis tractatibus satis iam exposuerimus et vindicaverimus.

11. Quæritur ergo primo, *quid sit concursus.*

Respondeo, concurrere generaliter loquendo idem esse ac habere partem in causando. Sic materia et forma concurrunt ad constituendum ens: obiectum et facultas concurrunt ad producendum actum: circinus et manus concurrunt ad delineandum circulum: adiuncta concurrunt ad conciliandam celebritatem facto, etc. Sed quia causare præcipue pertinet ad causam effici-

entem, ideo nomine concursus strictius intelligitur *conspiratio actionum ad efficiendum unum numero effectum*: et sic concursus accipitur formaliter. Idem concursus si accipiatur materialiter, definiri poterit *actio cum alia actione conspirans in efficiendo unum numero effectum.* Hinc quotiescumque habetur concursus stricte sumptus, habentur saltem duæ causæ efficientes numero distinctæ, quæ possunt esse vel eiusdem ordinis, ut duæ vires trahentes unum mobile, vel diversi ordinis, ut Deus et homo simul effective influentes in unam actus productionem.

Evidenter autem concursus proprie et stricte acceptus est semper simultaneus: secus non esset concursus, sed *præcursus* ex parte unius causæ; et impossibile esset effectum esse efficienter a causa præcurrente, quin eo ipso causa subsequens privaretur sua causalitate in eumdem numero effectum. Et hoc est bene considerandum ad vitandas multas quæstiones inutiles. Nam plures theologi, qui de hac re disputaverunt in tractatu *De gratia*, non satis distinxerunt auxilium præveniens voluntatem ab ipso concursu, et sic confuderunt concursum cum prædeterminatione physica: non advertentes quod auxilium præveniens antecedit actionem, et ideo nequit habere rationem concursus, ut etiam ex sequentibus magis apparebit.

12. Quæritur secundo, *quotuplex sit concursus.*

Respondeo, concursum a philosophis et theologis generaliter distingui primo in *physicum* et *moralem*, prout physice vel moraliter influit in effectum: physice concurrunt v. gr. sol et terra ad motus lunæ: moraliter concurrit iudex ad occisionem latronis. Secundo distinguunt concursum in *positivum* et *negativum*, prout positive vel negative influit in effectum: sic qui hominem præcipitat in foveam, positive concurrit ad eius casum: qui vero cœcum versus foveam euntem non monet de periculo, negative censetur ad eius casum concurrere. Tertio distinguunt concursum in *prævium* et *simultaneum*: prævius est qui proxime disponit causam ad agendum, et in agente recipitur: ex. gr. applicatio instrumenti ad operandum: simultaneus est qui proxime dat esse effectui ad quem dicitur concurrere, et in solo

effectu recipitur. Quarto distinguunt concursum in *immediatum* et *mediatum,* prout nempe attingitur effectus immediate aut mediante alio agente tantum. In concursu mediato supponitur concurrens dare vel conservare vires alteri agenti, vel saltem eas applicare ad agendum. Sic mechanicus dans alimentum igni vires vaporis intendit, et concurrit ad producendum motum machinæ.

Hæ distinctiones, quidquid sit de earum merito, in communi sermone conservandæ sunt, quia communis sermo ad omnium captum institutus fluit ex observatione sensibilium, in quibus ob multiplicem compositionem non facile est prima fronte omnes rerum rationes exacte determinare. Et sic communiter dicimus concursum *adiunctorum,* sicut dicimus concursum *causarum;* immo et dicimus *absentiam* patris concurrere ad ruinam filiorum, et *ignorantiam* magistri ad perniciem discipulorum. Sed hoc loco, quum quæstio de divino concursu semper valde spinosa visa fuerit, debemus ipsum vocabulum concursus stricte et rigorose accipere secundum definitionem superius datam, ne ex indeterminato usu vocabuli æquivocationes exsurgant.

Dico autem, si concursus stricte sumatur *pro actione conspirante cum alia actione ad eumdem numero effectum,* nullum dari concursum physicum, nisi *positivum, simultaneum* et *immediatum*: et sic distinctiones prædictas hoc loco fieri inutiles. Et quidem quod concursus stricte sumptus nequeat esse *negativus,* sufficienter apparet: quum nulla actio sit quid negativum. Quod vero concursus stricte sumptus nequeat esse *mediatus,* probatur. Nam concursus mediatus in hoc consisteret, quod concurrens daret, conservaret, vel applicaret vires alterius agentis. Atqui hoc non est ponere actionem cum alia conspirantem ad eumdem numero effectum. Ergo concursus mediatus non est stricte dictus concursus. Minor vero probatur; nam 1° dare vel conservare vires non est ponere effectum dependentem ab harum virium exercitio; vires enim existere possunt sine tali effectu: 2° applicare vires alterius agentis, id est applicare agens ad agendum, est vel simpliciter ponere terminum intra

sphæram activitatis agentis, vel imprimere aliquid ipsi agenti; est ergo actio qua agens ponitur in debitis conditionibus, ut ex eius virtute procedat talis effectus: sed ponere agentem in debitis conditionibus ut producat talem effectum, non est nisi ponere conditionem sine qua non: et consequenter non est producere efficienter talem effectum. Ergo applicare vires agentis non est effective concurrere stricte ad producendum effectum. Quod autem concursus stricte sumptus debeat esse *simultaneus*, patet; quia concursus prævius esset concursus mediatus: et sic, ex dictis, non esset stricte concursus. Quod autem esset mediatus, nullum est dubium; siquidem attingeret ipsam creaturam agentem, quam excitaret ad agendum, et non nisi per ipsam attingeret effectum: quod magis patebit ex num. seq. et ex solutione difficultatum.

13. Quæritur tertio, *utrum concursus stricte sumptus recipiatur in eo cum quo concurritur.*

Respondeo negative. Ratio est, quia quidquid accidentaliter recipitur, recipitur ad modum passionis: atqui passio numquam habet rationem virtutis activæ; ergo quod recipitur in operante non habet rationem proprie dicti concursus. Et sic, quotiescumque agens superius applicat inferius ad agendum, tota actio superioris consumitur, ut ita dicam, et exhauritur, sive completur, in ipsa applicatione quam facit existere in agente inferiore, quin aliquid ex actione applicativa transire possit in effectum subsequentem. Et ad hanc rationem melius capiendam iuvat considerare, quod quidquid agit post acceptum aliquem motum ab alio, habet se ut instrumentum illius: causa vero instrumentalis, licet indigeat accipere motum, non tamen per motum tamquam per virtutem effectivam causat suum effectum, sed per vires suas effectivas, quæ ob motum impressum fiunt successive in diversa conditione relate ad terminum cui applicantur. Vide quæ diximus supra (de mundo n. 40). Consequenter effectus totus est effective ab instrumento: qui autem instrumento utitur non causat nisi motum instrumenti: et se habet relate ad effectum posteriorem, sicut ponens simpliciter

conditionem sine qua non. Non ergo concurrit efficienter ad ponendum cum suo instrumento unum numero effectum. Hinc quotiescumque unum agens utitur alio tamquam instrumento, non datur stricte dictus concursus, tum quia actio agentis attingit instrumentum, non autem effectum, tum quia actio agentis recepta in instrumento non fit virtus activa concurrens cum virtute instrumenti, sed habet se ut positio conditionis proxime requisitæ ad hoc ut instrumentum agat. Conditio vero nullo modo est causa efficiens eius propter quod ponitur.

14. Quæritur quarto, *utrum concursus consistat in transferenda virtute agentis de otio ad actum intrinsece.*

Respondeo negative. Ratio est, quia virtus activa agentis numquam est quoad se in otio, sed semper *actu* parata ad agendum: virtus enim agentis nihil aliud est nisi actus substantialis agentis ut ulterius terminabilis. Non transit ergo *de potentia ad actum,* quasi *actuetur* actione alterius (hoc enim proprium est potentiæ passivæ, non virtutis activæ), sed transit *de actu primo ad secundum* per hoc quod *terminetur* ad terminum actuabilem: hoc enim proprium est virtutis activæ. Quare concursus nequit consistere in transferenda virtute activa de otio ad actum intrinsece. Præterea, ut hoc fieret, agens deberet aliquid actu recipere in sua virtute activa, ut virtus hæc otiosa fieret operativa actu. Sed hoc est absurdum; nam virtus, quæ indiget fieri operativa, non est virtus, sed indiget fieri virtus: item virtus non est receptiva, ut saepe iam dictum est: ad hæc virtus agentis non est accidens eius, sed realiter pertinet ad substantiam ipsam agentis, ut alibi ostensum est. Impossibile est igitur dari virtutem activam, quæ per concursum alterius ex otiosa fiat intrinsece operativa.

15. Quæritur quinto, *utrum concursus consistat in transferenda virtute activa de otio ad actum extrinsece.*

Respondeo negative, quamvis hæc sententia iam multum appropinquet veritati, ut ex infra dicendis patebit. Ratio est, quia virtus activa transit ad actum per hoc solum, quod habeat intra sphæram suæ activitatis terminum actuabilem. Virtus

enim activa entis est proxima terminabilitas actus substantialis ad terminum existentem in potentia illum accidentaliter terminandi. Ergo est de ipsa natura virtutis activæ non alio indigere ad agendum, nisi termino ad quem terminetur. Unde terminus ille concurrit quidem ad constitutionem actus accidentalis, sed ad modum materiæ, non ad modum causæ efficientis. Ergo illud, quo posito, virtus activa de otio ad actum extrinsece transfertur, non est præcise ille concursus de quo quærimus. Insuper valent hic quoque rationes supra adductæ; nequit enim recipi in virtute activa ullus actus, quo ad alium statum transferatur: nec ipsa mutatur dum transit ad actum, sed producit mutationem in termino.

16. Quæritur sexto, *an concurrere proprie sit comitari transitum virtutis activæ de actu primo ad secundum, eam in ipso transitu sustentando.*

Respondeo affirmative. Nam ex una parte actus concurrendi nullo modo recipi potest in virtute agentis, ut iam ostensum est: ex alia vero parte tota ratio concursus stricte sumpti consistit in hoc, quod dum agens inferioris ordinis ponit effectum, ponatur idem effectus etiam ab agente superioris ordinis, ita ut effectus *unus numero* totus *utrique causæ* tribui possit et debeat, et utraque causa sit *causa totalis,* sed una alteri subordinata. Atqui hoc est dicere, concursum Dei esse sustentationem* creaturæ *in transitu* de actu primo ad secundum; nam per hanc transitus sustentationem terminatio ad terminum *ponitur immediate a duobus simul,* videlicet a sustentato et a sustentante; ex quo fit ut actus accidentalis totus sit a virtute illius agentis inferioris, a quo producitur, et totus a virtute Dei per suam sustentationem efficaciter comitante positionem actus.

* *Sustentatio,* ut hic accipitur, non est idem quod *conservatio.* Conservatio connotat perseverantiam rei quæ conservatur: sustentatio non necessario connotat hanc perseverantiam, et sine illa concipitur. Unde agens ut agens, id est in ipso transitu de actu primo ad secundum (qui transitus non conservatur, quia est *purum fieri*), non cadit præcise sub conservatione divina, sed sub sustentatione tantum: fere sicut motus proprie sua velocitate sustentatur, non proprie conservatur.

Habemus igitur in dicta transitus sustentatione quidquid requiritur ad concursum immediatum duarum causarum totalium in unum numero effectum. Patet autem quod nihil aliud includi potest in ratione stricte dicti concursus; quidquid enim aliud cogitaveris, illud vel recipietur in agente, vel non. Si primum; ergo hoc aliud terminabitur ad agens, non vero ad effectum subsequentem; et resultabunt omnia inconvenientia supra ostensa. Si secundum; tunc impossibile est effectum esse numero eumdem. Quum enim in hac hypothesi habeantur duo distincti actus causativi, necessario habebuntur vel duo distincti effectus, vel unus effectus duobus æquivalens, seu ex duobus resultans, sicut in motu currus per actionem duorum equorum: et neutra causa erit totalis, sed unaquæque partialiter causabit effectum: et præterea non haberetur subordinatio actionis creaturæ actioni divinæ. Ad habendum autem unum numero effectum *immediate* procedentem ex duabus causis *totalibus*, necesse est ut *nec actio unius causæ recipiatur in alia causa, nec actio unius causæ sit seiuncta ab actione alterius*: atque hinc necesse est ut *utriusque causæ una sit actio physica*, sicut unus debet esse effectus. Atqui nequit utriusque causæ una esse actio, nisi in quantum agens inferius in transitu ab actu primo ad secundum habet efficaciam sub influxu superioris agentis. Ergo concursus proprie consistit in actu quo agens in ratione agentis sustentatur dum agit.

Quare concursus definiri potest actus, quo Deus dat agenti esse in transitu ab actu primo ad secundum, in sensu explicato.

17. Quæritur septimo, *quid intersit inter conservationem et concursum divinum.*

Respondeo, sequi ex dictis, hunc ab illa differre non ex parte Dei, sed ex parte terminationis, id est, esse idem materialiter, sed aliud formaliter; quum omnis actio accipiat suam formalem denominationem a termino. Conservatio enim terminatur ad esse creaturæ *ut existens* in successiva duratione: concursus vero terminatur ad esse creaturæ *ut actuans* cum eo actum accidentalem: ita ut quod sequitur conservationem sit *perseverantia*

creaturæ, et quod sequitur concursum sit *actus accidentalis* a creatura positus. Nihil ergo addendum est ex parte Dei ad habendum concursum simultaneum. Nec tamen sequitur, admitti per hoc sententiam Durandi: quæ est prorsus reiicienda, quia solum *mediatum* concursum ponit, nec creaturam satis dependentem facit a Deo, præsertim si explicetur iuxta physicam antiquam. Putabant enim Durandus et alii philosophi eius temporis (ut et multi nunc, qui de rebus physicis minus solliciti sunt) vires creaturarum esse quædam accidentia, et indigere positiva excitatione, ut complerentur in esse proxime operativarum. Hoc si esset verum, non sufficeret admittere concursum simultaneum, sed addi deberet etiam prævia motio. Sed quod hi philosophi censuerunt dari creaturæ dum operatura est, hoc nos censemus dari creaturæ *in ipsa eius creatione*; creatur nempe causa secunda cum virtute in actu primo præparata ad agendum, ita ut nulla nova accidentali excitatione egeat, sed tantum termino ad quem terminetur; virtus enim creatur excitata, non dormiens. Sed etiam si hæc difficultas nequeat amplius urgeri contra Durandum, semper manet quod, iuxta ipsum, creatura non dependet a Deo *in ipso transitu* ad actum secundum; nam conservatio virium non est earum transitus ad actum secundum; ipse autem solam virium conservationem admittit. Hoc vero derogat dominio Dei in actus creaturarum; posset enim cogitari aliud dominium perfectius: et hoc admitti non debet. Non ergo sufficit admittere actum Dei ut terminatum ad esse virium creatarum perseverans, sed oportet eumdem admittere etiam ut terminatum (cum viribus ipsis creatis, quas sustentat) ad actum ab ipsis viribus physice productum.

18. Quæritur octavo, *an Deus concurrat ad omnes actus omnium creaturarum.*

Respondeo affirmative: et patet ex nuper dictis. Nam Deus sustentat actu creaturas in omnibus instantibus in quibus agunt, et comitatur earum transitum ex actu primo ad secundum, ita ut ille transitus et effectus productus (seu actio in facto esse) sit immediate sub divino influxu, ut supra explicatum est.

19. Per supradicta videtur mihi resoluta ex suis propriis principiis tota quæstio de divino concursu. Maiorem tamen evidentiam acquiret doctrina hæc ex solutione difficultatum: quarum multæ, quæ a Bannesianis proferuntur, etsi iam a nobis præoccupatæ, ulteriores responsiones merentur, per quas aliarum quoque obiectionum communium solutio indicetur.

Bannesiani (qui se etiam Thomistas nominant) communiter tenuerunt, virtutem creatam non esse completam ad agendum, sed indigere ulteriore complemento ut ab otio ad actum transferatur. Hoc vero complementum dicebant dari a causa prima physice determinante creaturam ad actum. Hæc determinatio dicebatur esse prævia, quia creatura indigebat per eam applicari ad actum; hæc enim applicatio præcedit actum. Hinc statuebant, nullam creaturam agere, nisi sub prædeterminatione vel præmotione physica: et consequenter etiam voluntatem *liberam* indigere physica prædeterminatione ad agendum: per quam ultimam conclusionem magnam sibi creabant difficultatem tum in libertate defendenda, tum in explicando quomodo Deus non fieret auctor peccati. His præmissis de præmotione, quæ iuxta hos auctores erat *concursus prævius,* veniamus ad ipsas eorum argumentationes: quarum præcipuas ex Goudinio extraham, qui de hac re latissime egit in suo tractatu philosophico *De Deo præmotore.*

20. Itaque primo sic ratiocinatur Goudinius cum aliis eiusdem scholæ: *Causæ secundæ non agunt nisi motæ et applicatæ a Deo: sed motio illa est physica et prævia motio; ergo datur physica præmotio. Maior est trita apud philosophos, et in ore omnium, qui idcirco Deum habent ut primum motorem, quod omnibus motum imprimat, omnia vivificet, omnibus agendi movendique vigorem inspiret: etiam approbante Scriptura sacra; ut plane nullus locus relinquatur adversariis tam ratam doctrinam inficiandi. Minor vero probari potest rationibus evidentibus et auctoritate,* etc.

In hac argumentatione *neganda est maior,* saltem si motio illa accipiatur pro determinatione superaddita causæ secundæ iam existenti, ut a Goudinio accipitur. Nam causæ *naturales* ex

natura sua sunt determinatæ ad agendum, et non indigent determinari iterum: et si iterum determinari indigerent, motio non haberet aliquam proportionem ad id faciendum, quia motio recipitur in passivitate mobilis, non in virtute activa, ut ex alibi dictis evidentissimum est. Similiter causæ *liberæ* et habentes actum immanentem, etsi indigeant moveri secundum passivitatem receptivam specierum et affectuum, non tamen indigent moveri secundum virtutem activam intellectus aut voluntatis, a qua virtute est actus immanens: non enim species movet intellectum activum sed est formalitas sub qua obiectum intelligibile intra sphæram virtutis intellectivæ constituitur, ut actu eius attingi possit (De substantia spirituali, n. 63), nec motus affectivus actualis movet virtutem primitivam ac spontaneam amandi, sed est ipsa formalitas sub qua existit in affectu obiectum amoris spontanei actualis. Posito autem hoc amore spontaneo voluntas est in actu circa suum obiectum, et cum concursu simultaneo manere potest post advertentiam in eo actu, vel non manere; in quo consistit libertas, ut suo locó vidimus. Ad hæc, motio quæ imprimit speciem et motum affectivum non est actio causæ primæ ut sic, sed actio ipsius obiecti agentis cum concursu causæ primæ. Non est igitur verum, quod aliqua causa secunda indigeat, in quantum est activa, moveri ad actum a causa prima. Ad probationem conceditur quod illa sententia sit trita et in ore omnium: quod non impedit eam in sensu Goudinii esse falsam, ut ipsæ insolubiles et interminabiles quæstiones ab ea sententia procedentes ostendunt: et nihilominus non ideo cessabit Deus esse *primus motor* quia dat naturam ad agendum determinatam et proxime paratam ad actum secundum, eamque in actu sustinet, et cum ea ab actu primo ad secundum procedit; nec alia est differentia inter nos et adversarios, nisi quod ipsi ponant Deum per creationem non sufficienter determinare activitatem ad agendum, et sic debere ulterius eam præmotione excitare; quod ostendimus fieri non posse: nos vero Dei opera perfecta esse credamus, et virtutem activam creaturarum ab ipsa creatione satis determinatam et excitatam ad agendum, ut non indigeant alio nisi

positione termini intra sphæram suæ activitatis. Vide quæ diximus de accidentibus n. 26 et seqq. Illa ergo doctrina tam rata, ut Goudinius dicit, amplissimum relinquit locum nostræ sententiæ; quia non sufficit doctrinam esse ratam, sed requiritur ut sit bene applicata, et non corrupta falsis physicæ notionibus.

21. Secundo sic argumentatur: *Causa secunda non agit, nisi in virtute primæ; ergo prius debet recipere virtutem a prima antequam agat. Consequens probatur. Nam prius est habere virtutem agendi quam agere. Et licet creatura per creationem recipiat virtutem agendi in actu primo, non tamen recipit virtutem agendi in actu secundo, seu activitatem ultimam agendi, qua constituatur actu profundens actionem, reddaturque dependens a Deo in ratione agentis, sicut per creationem dependet ab eo in ratione potentis agere. Sicut serra, quando fabricatur, recipit quidem virtutem rodendi in actu primo, sed tamen præterea, ut de facto rodat, debet recipere motionem applicativam ab artifice. Hæc ratio desumitur ex S. Thoma* (3. *de potentia* a. 7. ad 7^{m}) : Virtus naturalis, *inquit,* quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum et fixum in natura : sed in quo facit Deus in illis ut actualiter operentur, habet quoddam esse incompletum, eo modo quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis.

Huic rationi respondebitur *dist. ant.* non agit nisi in virtute sua naturali, quam habet a causa prima per creationem *c. ant.*, non nisi in virtute quæ sit aliquid distinctum a virtute naturali *n. ant. et conseq.* Ad probationem dicendum, quod verum est, creaturam non habere per creationem nisi virtutem agendi in actu primo: sed error auctoris consistit in hoc, quod putet virtutem agendi debere aliquid recipere ut fiat agens in actu secundo. Virtus numquam est de se et ut sic, nisi in actu primo: et in hoc actu habet illam ultimam actualitatem, qua *de se* actu profundat actionem, sicut forma substantialis in actu primo cogitata habet totam actualitatem qua det materiæ actu esse. Ipsum autem fieri in actu secundo, seu agere, non obti-

netur per aliquam novam actualitatem impressam virtuti activæ (quod est impossibile, quum activitas opponatur receptivitati), sed obtinetur per solam ac simplicem positionem termini intra sphæram activitatis. Ergo eo ipso quod creatura, dum agit, dependet a Deo quoad esse, dependet etiam quoad agere, quum non agat nisi *terminando* virtutem a Deo acceptam et tunc sustentatam cum ea intrinseca tendentia ad actum secundum.

Quod autem additur de serra verum est, non quia serra indigeat recipere motum ab artifice, ut eius virtus accipiat ultimam activitatem (nam si serra sit immobilis, et lignum per serram moveatur, secabitur), sed quia lignum, quod est terminus in quo recipitur actio rodendi, indiget applicari, id est poni in debita propinquitate etc., ad recipiendam actionem serræ corrosivam; ex natura enim actionis corrosivæ sequitur, ut debeat fieri motus vel serræ supra lignum, vel ligni supra serram, ut in singulis partibus ligni actio serræ successive recipiatur. Falsum est igitur, motum impressum serræ ab artifice complere virtutem secandi in actu secundo: et de facto, quantumvis moveatur serra, nihil secabit, nisi lignum applicetur. Hoc autem impossibile esset, si motus ab artifice impressus virtutem serræ transferret de actu primo secandi ad secundum.

Tandem, quod attinet ad S. Thomam, locus allatus habet verissimum sensum, et docet præcise id quod nos sæpe iam declaravimus, nempe virtutem activam nihil aliud esse nisi *actum substantialem ut ulterius accidentaliter terminabilem.* Materialiter igitur sumpta, seu prout est actus substantialis, *habet esse ratum et fixum in natura*; est enim forma ipsa agentis ut illum constituit; quum *forma sit id quo agens agit*, ut perpetuo S. Thomas inculcat: sed formaliter sumpta, id est ut accidentaliter terminabilis, seu ut in actu primo ad terminationem accidentalem, uno verbo, ut virtus, *in qua Deus facit ut actualiter operetur, habet quoddam esse incompletum*; quia ut sic, caret adhuc termino eam complente in actu secundo, in quo habet esse ratum in natura ad modum actus accidentalis, et ad quem sub formali conceptu virtutis necessarium ordinem habet. Et idem dici

solet de forma, quæ, ut in priori ad informandam materiam, concipitur tamquam ens incompletum et actus primus: non quod illi desit aliqua intrinseca actualitas informandi, sed quia actu concipitur ut carens termino informando. Atque idem dicendum *de coloribus, qui sunt in aëre*; quæ similitudo optima est, et mire explicat quod volumus. Si enim radii solis existant ubi nullum est corpus illuminabile, quamvis ipsi habeant suam ultimam actualitatem ut *aliquid ratum et fixum in natura*, dicuntur tamen esse in actu primo ad illuminandum: ut autem fiant in actu secundo, id est in completo esse coloris, requiritur tantum, ut ubi sunt radii, ibi ponatur corpus receptivum illuminationis. Posito enim corpore recipiente radios, statim habetur illuminatio in actu secundo, quin aliquid addatur virtuti radiorum, qui de se sunt naturaliter et proxime parati ad illuminandum. Ex quibus inferimus, locum S. Thomæ a Goudinio obiectum retorqueri a nobis posse contra ipsum.

22. Tertio arguit sic: *Quod coniungit et applicat causam ad effectum, præmovet illam. Sed Deus coniungit et applicat causam ad suum effectum. Ergo præmovet. Prob. Mai. Præmotio nihil aliud est nisi applicatio causæ secundæ ad suum effectum: neque enim ad id sufficit concursus simultaneus, qui nihil ponit in causa, per quod ex non operante fiat operans.*

Respondebitur *dist. M.* quod coniungit et applicat motione accidentali *c. M.*, quod coniungit et applicat dando talem naturam et ponendo terminum receptivum actionis *n. M. Dist. min.* Et primo si agatur de causa naturali et necessaria, Deus applicat causam, quæ est substantia materialis, dando naturam sic determinatam ad agendum et ponendo terminos actionis receptivos *c. min.*, imprimendo illi aliquid quo virtus compleatur, aut ex quiete ad activitatem transeat *n. min.* Secundo si agatur de causa intellectiva et libera, Deus applicat causam, seu virtutem activam intellectus et voluntatis, concurrendo ad impressionem speciei ab obiecto factam in passivitate intellectiva, et ad motum resultantem in passivitate affectiva, qui est motus primus et spontaneus acquirens rationem liberi si duret post factam ad-

vertentiam quum possit elidi, *c. min.*; Deus applicat causam dando aliquid novi ipsi virtuti activæ intellectus et voluntatis ut ex actu primo ad secundum transferantur *n. min. et cons.* Brevius tamen responderi potest *n. M.* Nam proprie causa non coniungitur cum suo effectu et non applicatur ad suum effectum, nisi per positionem termini actuabilis intra sphæram activitatis, ut supra declaratum est: sed ponere terminum non est præmovere; ergo.

Ad probationem *n. ant.*, quia applicare virtutem activam præmovendo illam est quid contradictorium. Ad rationem additam dicendum, nihil esse ponendum in virtute activa causæ, ut ex non operante fiat operans, sed solum ponendum esse terminum ea actuabilem. Adverte etiam, Goudinium hic confundere causam cum eius virtute activa. Causa est ens constans actu et potentia: et prout est in potentia potest recipere motum, sed secundum quod est actu (quo modo est activa) nullius motus est capax.

23. Quarto ait: *Instrumentum non attingit effectum causæ principalis, nisi prius ab illa moveatur: sed creaturæ, dum agunt, attingunt effectum proprium Deo; ergo debent moveri ab eo priusquam agant. Minor probatur. Ratio entis est effectus proprius Dei: sed omnis creatura, dum agit, attingit rationem entis; ergo attingit effectum proprium Dei.*

Respondebitur *trans. M. n. min.*, quia ratio entis, quæ attingitur a causa creata dum producit suum effectum, est in linea entis accidentalis, quod virtualiter continetur in ipsa virtute actus substantialis, prout divinæ sustentationi subest in eo instanti in quo terminatur ad suum terminum. Ad probationem respondetur, ens causatum a solo Deo esse substantiam: sed ens accidentale esse effectum communem Deo et creaturæ, et præcise proportionatum virtuti creatæ a Deo actu sustentatæ dum ab actu primo ad secundum transit. Transmittitur maior, ne iterum dicantur quæ iam superius (n. 13 et 21) satis expressa sunt.

24. Quinto sic argumentatur: *Deus causat ipsam cooperationem causæ secundæ: sed non potest eam causare per concursum simul-*

taneum; ergo præter concursum simultaneum debet admitti alia motio causativa operationis creaturæ, ac proinde prævia ad illam; omnis enim causa præcedit suum effectum. Maior certa est. Minor vero probatur: virtus causans aliquid debet esse prior illo: sed concursus simultaneus non est prior cooperatione creaturæ; ergo non potest illam causare.

Huic respondebitur quod cooperatio considerari potest materialiter, vel formaliter. Si consideretur formaliter, *conc. M. n. min.*, quia formalis cooperatio exigit simultaneitatem operandi, et sic nequit haberi nisi per concursum simultaneum. Si vero accipiatur materialiter, tunc *c. M. et min.* et *n. cons.* cum supposito. Nam supponitur quod actus, quo Deus *movet*, constituat actum *concursus*, qui dici possit concursus prævius. Hoc vero est falsum, quia motio illa prævia non est proxime *effectiva* cooperationis, sed tantum constituit creaturam in debitis conditionibus ut agat, id est habentem intra sphæram suæ activitatis terminum quem debet attingere, et sub iis rationibus, sub quibus debet eum attingere: quo posito, cooperatio non sequetur effective ex illa motione, sed ex virtutis creatæ activitate sub simultaneo influxu divinæ virtutis. De cætero solæ operationes ad intra exigunt motionem aliquam præviam, non autem actiones causarum materialium, ut notatum est supra, et ulterius declarabitur. Ad probationem additam, conceditur quod virtus causans operationem præcedit operationem; est enim illa ipsa virtus, quæ causat et creaturam esse, et esse in actu primo ad operandum, et fieri in actu secundo operandi. Sed *virtus* non est *actualis concursus*. Quare, ut probatio recte procedat, pro virtute causante substituenda esset ipsa *causatio*: et tunc maior erit falsa, quia causatio formalis quum nequeat concipi sine causato, non est illo prior, præsertim quum causatum sit cooperatio, non vero post-operatio.

25. Sexto inquit: *Quod est indifferens ad utrumlibet, non agit, nisi prius determinetur ab alio. Sed ut plurimum causæ secundæ, præcipue voluntas humana, sunt indifferentes ad utrumlibet. Ergo non agunt, nisi prius determinentur ab aliquo, scilicet a causa*

prima, quæ sola potest determinare voluntatem. Minor patet experientia. Maior vero certa est, quia ab eo quod est indifferens non exit determinatus effectus; siquidem nemo dat quod non habet. Nec dicas 1° *causam liberam determinari ab obiecto; quia, hoc cognito, adhuc voluntas manet indifferens. Nec dicas* 2° *causam se determinare per suam actionem; quia actio non exit nisi a causa determinata. Nec dicas* 3° *hanc determinationem fieri per concursum simultaneum; quia concursus simultaneus est indifferens iuxta Molinam, et exspectat creaturæ determinationem.*

Huic argumentationi difficulter respondebunt quicumque putant libertatem esse facultatem *primo ponendi* physice actum internum complacentiæ vel displicentiæ de obiecto proposito. Et certe, si sic libertas esset explicanda, puto nihil solidum posse responderi, quo difficultas obiecta solveretur. Sed ex iis, quæ clare ostendimus in tractatu de homine (n. 67. et seqq.), formalis libertas consistit in hoc, quod *posito actu primo complacentiæ,* qui actus est naturalis et necessarius *formaliter* (nam aliquando *in causa* est liber propter liberam intellectus applicationem), voluntas cum advertentia *maneat in suo actu, dum posset in eo non manere.* Hinc facillima fit solutio propositæ difficultatis. Respondebitur enim *c. M. dist. min.* Voluntas humana est indifferens ad utrumlibet, id est ad manendum vel non manendum in suo actu primo spontaneo *c. min.,* ad utrumlibet, id est ad ponendum, vel non ponendum actum spontaneum, in quo consistit materiale volitionis liberæ *n. min. et cons.* Omnis virtus activa est eiusmodi, ut naturaliter prosiliat in actum statim ac habet terminum in sphæra suæ activitatis: et voluntas, statim ac proponitur ratio boni per intellectum, patitur motum in regione affectiva, et fit in *actuali* complacentia directa de bono sibi proposito: nec libertas consistit in vi suspendendi hunc actum primum, sed in facultate manendi vel non manendi reflexe in eo actu: si enim in eo maneat reflexe, seu facta advertentia, dicetur libere consentire, etiamsi nullum novum actum ponat, siquidem iam est in actu. Itaque tota difficultas radicaliter evanescit notando, quod voluntas primo determinatur ab ipso obiecto ad actum

spontaneum, qui est materiale volitionis liberæ: deinde, quod posita hac determinatione, seu hoc actu primo adhærendi, formalis libertas volitionis, utpote consistens in continuatione actuali adhæsionis voluntatis habentis potestatem discontinuandi adhæsionem (loquimur enim hic de ipsa interna volitione, non de actu externo imperato, qui volitionem determinatam præsupponit), habet rationem actualis acquiescentiæ, non actualis novæ operationis, et nihil aliud positivum exigit nisi advertentiam ad rationem *non boni* in obiecto sui actus implicitam, qua posita, possibile illi fiat velle oppositum. Recole quæ diximus de libertate hominis loco citato.

Est et alia responsio. *Dist. M.* quod est indifferens passive, non agit, nisi prius determinetur *tr. M.*, quod est indifferens active, non agit, nisi prius determinetur *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Sola voluntas libera indifferens est active, quia sola, dum est in actu, potest de se *ab hoc actu* ad *non hunc actum* transire: unde eius indifferentia consequitur hoc quod est *esse in actu illo, ad quem dicitur indifferens.* Non ergo tollitur eius indifferentia per illum actum, quum habeatur indifferentia post illum actum. Transmittitur aliud membrum distinctionis, quia quod est passive indifferens, si determinetur, determinatur *ad patiendum,* non ad agendum. Et ideo etiam in prima responsione transmisi maiorem : in qua ex modo dictis apparet contineri etiam falsum suppositum, si ex nostris principiis discutiatur.

26. Septimo sic ratiocinatur: *Voluntas divina est causa profundens totum ens et omnes eius differentias. Sed applicatio creaturæ, per quam coniungitur ad actum suum, est aliquod ens. Ergo debet causari a Deo; ac proinde Deus applicat causas secundas ad suos actus.*

Huic argumento respondebitur transmittendo minorem, quæ videtur falsum supponere, et concedendo primum consequens, quod est materialiter verum. Secundum vero consequens concedi potest, sed explicando illud iuxta dicta n. 22, 23, 24.

27. Octavo argumentatur ex divina Providentia, quæ debet omnia efficaciter dirigere ad finem: atqui directio hæc exigit, ut

Deus omnia præmoveat et applicet ad suas operationes; nam concursus simultaneus non dirigit actionem creaturæ, sed solum ipsi cooperatur.

Respondebitur negando directionem actionum ad finem posse fieri per præmotionem physicam, qua virtus activa moveatur ad agendum. Diriguntur actiones ad finem ponendo terminum convenientem intra sphæram activitatis creatæ. Sic artifex utitur igne, aqua, serra etc. dirigendo eorum actionem ad finem, quando obiicit igni potius ceram, quam cretam, et ponit in aqua navim potius quam saxum, et obiicit serræ hoc lignum potius quam illud, quin virtus ignis, serræ, aquæ etc. indigeant mutari. Vide dicta n. 22.

28. Nono inquit: *Datur motio, per quam Deus infallibiliter omnia disponat; sed sola præmotio potest id præstare; ergo. Prob. min. Nam concursus simultaneus, quum sit de se indifferenter paratus omnibus, non regit, nec movet creaturas infallibiliter, sed exspectat indifferenter earum cooperationem. Hac ratione efficacissima utitur S. Thomas* (p. 1. q. 103. a. 8) *ubi dicit quod* Omnis inclinatio sive naturalis, sive voluntaria, nihil aliud est quam impressio a primo movente: sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est quam impressio a sagittante: *ex quo concludit quod gubernationi Dei nihil resistit,* Eo quod omnia, quæ aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur.

Respondebitur, dari motiones quæ recipiantur in potentiis passivis creaturarum, sed nullas dari motiones quæ recipiantur in virtute activa, quod semper auctor falso supponit. Motiones autem illæ in ordine naturali fiunt ab ipsis creaturis, quæ per propriam virtutem agunt in potentias passivas aliarum creaturarum, iuxta exigentiam suæ naturæ: Deus autem nulla præmotione indiget ad infallibiliter disponendum de omnibus: sed indiget solum velle aliquem ordinem rerum, et consequenter dare vires agentibus naturalibus, ac ponere conditiones ad talem ordinem requisitas. Sic si velit terram describere determinatam orbitam circa solem, non indiget nisi creare solem cum sua

virtute naturali, et terram cum sua passivitate naturali, in determinata distantia a sole, et cum determinata velocitate tangentiali: quibus positis, *nulla præmotio solis* est necessaria ad hoc ut obtineatur orbita supradicta: aget enim sol eo ipso quod existit in tali natura, et habet terminum in quo recipiatur attractio: et aget cum tali intensitate eo ipso quod terminus est ad talem distantiam. Hinc Deus non per præmotionem, sed per præscientiam redditur infallibiliter certus de rebus quæ in mundo fiunt: et de omnibus disponit *dando omnibus creaturis determinatas naturas, et ponendo eas in determinatis conditionibus,* ex quibus, cum solo concursu simultaneo, determinatæ actiones exsurgent vel necessariæ, quæ scientia absoluta, vel liberæ, quæ scientia conditionata cognoscuntur.

Ad verba autem S. Thomæ dicendum, quod, licet ipse tenuerit inclinationes naturales esse accidentia (quod non est verum nisi de habitibus et aliis eiusmodi, quæ sunt in potentiis passivis, ut alibi ostensum est; quia virtus effectiva numquam est accidens), attamen recte dici potest per similitudinem, quod sicut sagitta habet directionem accidentalem a sagittante, ita quælibet res habet naturalem activitatem sic determinatam a creatore. Sed quod activitas sit determinatio *superaddita* naturæ, iam alibi ostendimus admitti non posse. V. de accidentibus n. 26.

Tandem quod obiicitur de concursu simultaneo, quod *exspectat* cooperationem, est absurdum: quæ enim simul sunt, eorum unum non exspectat alterum. Quod si concursus simultaneus dicitur indifferens, hoc tantum significat quod talis concursus non determinat voluntatem, non quod concursus determinetur a voluntate: in transitu enim ab actu primo ad secundum actio creaturæ et actio Dei concurrentis simul et per modum unius determinantur, id est denominantur, a termino, quo utraque completur. Et sane evidens est, actionem tantam et talem esse, quanta et qualis est actuatio termini; ergo ex actuatione termini specificatur actio: hoc autem specificari est determinari. Sic lux solis, prout in diversis corporibus recipitur determinatur ad rubrum, ad viride, ad flavum etc., quamvis ipsa

de se sit indifferens ad hæc omnia, quia hæc omnia eminenter continet. Et idem dicendum de virtute activa sive Dei, sive creaturæ: virtus enim eminenter continet omnes actus a se producibiles, et non ponitur actus secundus formaliter talis, nisi propter talem terminationem ad talem terminum. Quare nec actio Dei simultanea determinat actionem creaturæ, nec vice versa, sed actio utriusque a termino, quo completur, suam determinationem desumit.

29. Decimo argumentatur ex dominio Dei in creaturas, et repetit sub alia forma quod superius refutavimus, nempe applicationem ad agendum fieri per præmotionem physicam. Sed nullam novam probationem affert.

30. Undecimo arguit ex subordinatione causarum secundarum ad primam: et asserit, creaturam, priusquam agat, debere constitui in ratione principii in actu secundo operativi; *quia,* inquit, *quod non est de se activum nisi habitualiter et in actu primo, numquam aget, nisi constituatur in ratione principii actualis et in actu secundo operativi.* Et addit alias rationes, quas refutavimus in tractatu de accidentibus (n. 27–32).

Respondebitur negando creaturas esse de se activas *habitualiter,* licet sint tantum activæ *in actu primo.* Habitus enim dicitur de potentiis passivis tantum, et virtus activa numquam existit habitualiter, sed virtualiter solum. Quod vero creatura, priusquam operetur, debeat constitui operativa in actu secundo est pura contradictio; nam ex Goudinio actus secundus esset operatio, et operatio non est prior seipsa: iuxta nos autem actus secundus est effectus actionis, quum actio sit transitus ab actu primo ad secundum: et sic multo magis repugnat virtus operativa in actu secundo antequam ponatur actio.

31. Duodecimo affert Goudinius plura inconvenientia, quæ ex negatione prædeterminationis physicæ oriri putat: 1° quod Deus non esset causa prima: 2° quod influxus Dei subiiceretur creaturæ: 3° quod Deus non esset dominus creaturæ, saltem liberæ: 4° quod Deo aliquid foret impossibile, nempe efficere ut homo in illis circumstantiis agat, in quibus prævidet

eum ex seipso non esse acturum: 5° creaturam aliquid habere, quod non acceperit a Deo, nempe usum concursus.

Respondendum, hæc omnia inconvenientia esse fictitia, ut ex hucusque explicatis liquet. Deus est causa prima, quia dat creaturis esse, et esse paratas ad agendum, et ipsum agere, quin ad hoc indigeat præmovere. Influxus autem Dei non subiicitur creaturæ quoad seipsum, sed quoad formalem denominationem resultantem ex tali vel tali termino actionis. Deus vero est dominus creaturæ liberæ eo ipso quod virtus activa creaturæ cum divino concursu ponit actum primum spontaneum, et cum divino concursu manet post advertentiam in suo actu, in quo posset non manere, quia Deus est paratus concurrere ad oppositum. Nec refert quod Deo foret impossibile obtinere ab homine actionem *in iis adiunctis*, in quibus prævidetur de se non acturus. Hoc enim non derogat divinæ omnipotentiæ; sicut non derogat hoc quod nequeat obtinere finem sine mediis. Si Deus velit hominem agere, ponet ea adiuncta, in quibus prævidet eum acturum: et hoc prorsus sufficit. Cæterum in nullis adiunctis homo prævidetur *de se* acturus. Tandem falsum est creaturam habituram aliquid quod non acceperit a Deo, nempe usum concursus: nam creatura non *utitur concursu*, quasi concursus sit instrumentum quo attingit terminum actus, sed *agit sub concursu*, quatenus virtus creaturæ et virtus divina per unam causationem attingunt eumdem terminum. Ad hæc, actus formaliter liber, quo iuxta Goudinium creatura *uteretur* concursu, non est nova actio, sed libera quies actualis in actu materialiter iam posito, ut sæpe declaravimus. Sicut ergo actus ille materialis ponitur cum divino concursu, ita nequit durare post advertentiam nisi sub eodem concursu; ergo actus etiam ut liber totam rationem sui habet in divino concursu: et nihil datur creaturæ quod non acceperit a Deo.

32. Decimotertio affert alias probationes ex auctoritate Sacræ Scripturæ, S. Augustini, S. Thomæ, et Concilii Tridentini.

Circa has probationes notare sufficiat, quod auctoritate Scripturæ, Patrum et Theologorum nihil aliud probatur, nisi *factum*

certissimum, quod Deus *de voluntatibus hominum quidquid vult facit,* ut ait S. Augustinus (de corr. et grat. c. 14), et quod *operatur in nobis velle et perficere,* ut docet S. Paullus (ad Philipp. 2). Sed quod Deus faciat hoc per physicam prædeterminationem *virtutis activæ* quæ est in voluntate, hoc nulla talis auctoritas probat. Ut autem verum sit illud: *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit inclinabit illud* (prov. c. 21), sufficit ut Deus sciens quid facturus esset homo in quibuslibet adiunctis, ponat ea adiuncta, in quibus videt hominem acturum. Concilii autem Tridentini auctoritas perperam adducitur in favorem prædeterminationis physicæ: dicit enim Concilium, *liberum arbitrium motum a Deo et excitatum cooperari divinæ motioni, et posse dissentire, si velit.* Si vero potest adhuc dissentire, illa motio non est prædeterminativa liberi arbitrii, sed relinquit voluntatem indifferentem ad consentiendum vel dissentiendum: secus verba Concilii essent absurda; haberent enim hunc sensum, quod homo *posset dissentire, si vellet,* sed *non posset velle dissentire;* et sic definitio Concilii esset pure nugatoria. Itaque, accepta excitatione seu motu in passivitate affectus, statim virtus activa voluntatis invenit se actu terminatam ad obiectum, quod regionem affectivam naturaliter aut supernaturaliter movet, et sic post excitationem est statim in actu: sed, quum hic actus non sit nisi materiale actus liberi, nondum positus intelligitur actus ut liber: et exercitium libertatis consistet in hoc, quod, facta advertentia, utatur homo vel non utatur facultate, quam habet, reflexe adhærendi obiecto sui actus, in hoc nempe, quod vel perseveret reflexe in suo actu, vel positive elidat suum actum per actum oppositum. Nihil ergo mirum, si postquam voluntas supponitur mota et excitata, adhuc consideratur ut valens *dissentire, si velit.* Si enim *velit positive* dissentire, ponet actum contrarium illi in quo se esse deprehendit: si vero *non velit positive* dissentire, manebit simpliciter in suo actu, qui, posita advertentia, acquiret rationem liberi. Iam vero perseverare reflexe in suo actu non postulat ullam novam excitationem (quia non agitur de ponendo actu

novo), sed solam continuationem concursus simultanei, quo voluntas iam est in actu. Ergo cooperatio libera creaturæ nullam novam excitationem postulat, sed existit post eam ipsam excitationem, post quam potest habere locum etiam non cooperatio. Verba igitur Concilii continent circa voluntatem humanam ut motam a Deo, et circa libertatem actus, ea omnia quæ nos tenemus, et ne umbram quidem physicæ prædeterminationis exhibent.

Auctoritas tandem S. Thomæ convincit Deum excitare voluntatem, sed non probat physicam prædeterminationem actus liberi. Verum est, quod sæpe loquitur de necessitate *applicandi virtutem creatam*, et quod tenet, *nullam naturam quantumcumque perfectam posse procedere in actum suum, nisi moveatur a Deo* (1. 2. q. 109. a. 1.), et alia eiusmodi, ex quibus Goudinius argumentatur: sed S. Thomas in his adhibuit modum loquendi congruentem physicæ suorum temporum: et si inclinationem naturæ creatæ non considerasset ut accidens, sed ut proprietatem essentialem, aut si cognovisset falsitatem illius principii *nihil movet nisi motum* (V. Suarez metaph. disp. xxii. sect. 2. n. 47), cum maiore distinctione locutus fuisset: et loco dicendi: *nisi moveatur a Deo*, dixisset simpliciter: *nisi dependenter a Deo*; hoc enim est quod intendebat probare. Quare S. Thomas, si materialiter intelligatur, habet sine dubio aliqua, quæ prædeterminationi physicæ possent applicari: sed hæ locutiones minus distinctæ facile trahuntur in bonum sensum, si restringantur ad naturas cognoscitivas, quæ non ante procedunt ad actum, quam recipiant motum in suis passivitatibus, ut sæpe diximus: sed hæc motio non habet rationem prædeterminativam actus liberi, sed actus spontanei tantum, et quidem non per impressionem factam in activitate voluntatis, sed tantum per impressionem factam in eius passivitate, videlicet ponendo terminum actus intra sphæram activitatis agentis. Ad hæc, locutiones illæ trahi possunt et debent in bonum sensum ex aliis S. Thomæ locutionibus, ubi dicit Deum movere voluntatem ad bonum in communi, voluntatem autem movere seipsam ad bona particularia: ubi evidenter

S. Thomas adhibet primum *movere* pro *dare naturam sic determinatam*, et *movere seipsam* pro *determinare seipsam:* quod esset impossibile, si prædeterminaretur physice a Deo. Immo ait explicite (in 2. sent. dist. 39. q. 1. a. 1) *actum voluntatis non esse ab alio exteriore principio determinante*, et *determinationem alienam esse inimicam libertatis:* quæ verba satis ostendunt S. Thomam omnem prædeterminationem physicam absolute reiicere, et prædeterminatores magis Bannesianos, quam Thomistas, vocandos esse.

33. Atque hic Goudinio valedicemus: licet enim plura alia congerat, sive ad se defendendum, sive ad adversarios prædeterminationis insectandos, perpetuo tamen iisdem ratiociniis nititur, quibus responsum est. Quod autem attinet ad fautores prædeterminationis, multa exaggerat, et quædam falsa narrat, quæ probabiliter ipse, sicut et alii plures, extraxit ex *Historia de auxiliis* a P. Serry (Le Blanc) edita, et postmodum a S. Congreg. Indicis proscripta: quæ consulto dereliquimus, quia ad historiam, non ad philosophiam pertinent.

Concludemus igitur cum Molina, Suarez et magna theologorum ac philosophorum multitudine, concursum Dei esse simultaneum cooperationi creaturæ. Fatemur autem, quando agitur de creaturis cognoscitivis, quæ habent actus immanentes, præter hunc proprie dictum concursum requiri motionem ab obiecto imprimente speciem: quæ motio fit quidem ab obiecto cum concursu simultaneo Dei, sed est *actio obiecti, non subiecti recipientis.* Et sic per hanc motionem non dicitur Deus concurrere ad actionem creaturæ cognoscitivæ, nisi ut qui ponit conditionem prærequisitam, id est terminum cognoscibilem intra sphæram activitatis cognoscitivæ. Quum autem, impressa specie, virtus intuitiva intellectus terminatur ad obiectum in specie repræsentatum, fit actualis apprehensio obiecti (quæ est actus, non actio; siquidem nihil producit) cum simultaneo Dei concursu, quia Deus sustentat actum intuitivum in eo ipso instanti in quo terminatur ad obiectum. Cognitis sic primo quibusdam rationibus cognoscibilibus, intellectus, ut activus est, operatur

circa eas cogitando: et hoc fortasse non solum habet rationem *actus,* sed etiam *actionis,* in quantum producitur ordo quidam in speciebus seu rationibus apprehensis: et hæc operatio cogitandi fit cum solo concursu simultaneo supradicto. Ex cognitione obiecti sub ratione boni limitati resultat motus quidam in regione affectiva: hic motus affectivus est ab obiecto cognito et a Deo ut concurrente ad cognitionem obiecti, et constituit rationem formalem, sub qua terminus cognitus fit primo attingibilis voluntati. Hic motus primus et spontaneus non est *actio* voluntatis, sed passio eius et actio obiecti, ut dictum est: sed posito hoc motu voluntas est statim *in actu,* licet non in actione, circa obiectum; invenit enim se *actu* terminatam ad illud: ut vero sit sic in actu, sufficit ut virtus voluntatis, quæ de se est actus primus, sustentetur in eo instanti in quo terminus fit intra sphæram illius: hoc ipso enim erit in actu secundo. Sequitur deinde advertentia ad proprium modum essendi cum terminatione ad talem terminum sub tali ratione *bonitatis finitæ,* quæ advertentia ad limites, quibus finitur bonitas obiecti, est sufficiens ratio cur voluntas possit ponere actum oppositum illi in quo est: et sic hæc advertentia est conditio necessaria actus liberi. Ad advertendum autem requiritur concursus simultaneus tantum, quum res circa quam fit advertentia sit *actu* præsens advertenti. Si voluntas, facta advertentia, in suo actu maneat, erit ille actus liber, et nullo novo concursu opus erit, sed sufficiet si Deus sustentet suo influxu voluntatem sic actu terminatam; si vero voluntas non sit de facto quieta in suo actu (quod orietur ex advertentia imperfectionis in obiecto sui actus existentis), statim ex necessaria naturæ rationalis tendentia fit, ut novæ rationes cognoscibiles intellectui et novæ rationes appetibiles voluntati exhibeant sese, quibus positis procedetur iterum sicut prius ad liberam electionem.

Actus voluntatis liber, quo quis post advertentiam vult aliquid, non est *actio,* sed actus præcise: nam velle est esse actu volentem, non vero producere aliquid: attamen ratione actionis executivæ, quæ sequitur liberam volitionem, sæpe volitio dicitur actio.

Actus autem hic, quo voluntas rem quam vult exsequitur, est formaliter liber in ipsa voluntate, quæ simul et perseverat in actu volendi aliquid, et est vis executiva principalis, sed non nisi causaliter in instrumentis quibus voluntas utitur ad executionem. Sic voluntas, ut iam actu volens, applicat virtutem suam instrumento v. gr. brachio: quod hic nullam novam explicationem postulat, quum pateat concursum Dei cum voluntate in hac actione executiva esse simultaneum, et consistere in sustentatione virtutis motivæ dum ex actu primo ad secundum transit per sui terminationem ad passivitatem brachii. Brachium autem recepta motione habet se sicut omnes aliæ causæ instrumentales, de quibus supra (n. 13). Et hæc de concursu sufficere videntur*.

* Datur etiam concursus *supernaturalis*, qui destinatur ad actum naturæ vires superantem. Ex supradictis non est difficile intelligere quomodo hic concursus concipiendus sit. Si enim Deus vel absque obiecto naturali imprimat speciem, ex qua resultat motus affectivus, vel absque opera hominis suscitet species aliquas ex iis, quæ habitualiter manent in ipso, vel alio modo sibi noto moveat passivitatem affectus (quæ omnia dicuntur *motiones præviæ, auxilia prævenientia, gratiæ prævenientes*), actus sive spontanei, sive liberi, qui terminabuntur ad obiecta sub talibus rationibus formalibus voluntati proposita, erunt supernaturales, et quidem tum *intrinsece*, quia obiectum formale pertinet ad intrinseca actus, tum *obiective*, si etiam obiectum materiale sit supernaturale. Ipsa vero terminatio virtutis volitivæ ad tale obiectum indigebit solo ordinario concursu simultaneo, qui tamen non dicetur amplius naturalis, sed supernaturalis, quia actus per eum positus est supernaturalis, et concursus denominatur a termino ad quem datur.

Hinc etiam non est difficile intelligere quomodo Deus creaturam rationalem elevet ad *statum supernaturalem*. Hæc elevatio, quæ recipitur per modum habitus, debet fieri per collationem, seu infusionem habituum in intellectu et voluntate: quidquid autem infunditur, recipitur in potentiis passivis; et sic elevatio supernaturalis non fit movendo virtutem activam intellectus et voluntatis, sed introducendo in passivitatem utriusque obiecta formalia supernaturalia, aut ordinando supernaturaliter obiecta formalia rerum naturaliter perceptarum. Hinc habebitur in homine sic elevato et ordinato permanens facultas supernaturaliter agendi.

Tandem, quod attinet ad gratiam sanctificantem, seu gratum Deo facientem, probabiliter dici potest, eam consistere in ipsa ordinatione supernaturali perdurante, in quantum homo sic intime a Deo supernaturaliter ordinatus quiescit (et quidem libere, si sit adultus) in ea ordinatione eamque diligit. Patet autem eiusmodi gratiam santificantem esse *in sub-*

CAPUT III.

DE DIVINA PROVIDENTIA.

34. Quæritur hic primo, *quid sit providentia.*

Respondeo, providentiam esse *rationem directivam rerum ad finem,* et dici providentiam a prævisione tum finis tum mediorum convenientium. *Ad providentiæ curam,* ait S. Thomas (p. 1. q. 22. a. 1), *duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia, et dispositio et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio: quorum primum est æternum, secundum temporale.* Et paullo inferius (ad 3m) *Providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis; nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum.*

35. Quæritur secundo, *an providentia aliquid addat supra concursum.*

Respondeo, providentiam a concursu distingui simplici connotatione. Est enim providentia ratio quædam directiva, ut dictum est: quum autem eiusdem sit dare directionem, cuius est dare motum, statim apparet, non posse admitti concursum Dei ad actum quo res tendit in finem (qui motus est moralis) quin in ipso concursu includatur directio ad finem. Quare gubernatio rerum comparatur concursui sicut directionis communicatio ad communicationem motus directionem habentis. Sicut tamen in rebus materialibus intensitas motus est præcise a virtute activa moventis, directio vero motus est a materia ad materiam tamquam a termino ad terminum, ita in tendentia ad finem intensitas

stantia supernaturalem, quia et ordinatio illa est intrinsece supernaturalis, ut dictum est, et dilectio ac quies in tali ordinatione ipsam ordinationem involvit in suis substantialibus, id est in essentialibus constitutivis. Hinc potest etiam in infantibus, ante libertatem, esse gratia sanctificans, in quantum permanent positive in ordinatione supernaturali in ipsis a Deo facta. Hæc attingunt eas theologicas quæstiones, in quibus diversæ philosophorum opiniones circa qualitates magnam difficultatem generant: et de his sufficiat ob nexum philosophiæ cum theologia pauca innuisse.

actus est effectus divini concursus immediate influentis in eius esse, directio vero actus ad finem accipitur secundum relationem termini ad terminum, seu secundum ordinem providentiæ. Et ideo *concursus* dicitur ad actum, secundum eius intensitatem, *providentia* dicitur de actu secundum eius directionem ad finem. Differunt ergo in ratione formali concursus et providentia, licet realiter se mutuo includant.

Non potest ergo admitti divinus concursus ad actiones creaturarum, quin admittatur divina gubernatio et providentia. Quum autem omnes prorsus actus creaturarum indigeant concursu Dei, sequitur omnia prorsus cadere sub divina gubernatione et providentia: quod num. seq. confirmabimus ex S. Thoma. Sed recolendum est hic, duplex esse creaturarum genus: aliud earum, quæ necessario agunt, aliud earum quæ contingenter sive libere. Priores, quum sint determinatæ ad unum, habent ordinationem necessariam ad finem, et recta tendunt ad finem ad quem naturaliter ordinantur, sicut mobile recta tendit ad agens a quo trahitur. Posteriores vero, quia possunt sibi ipsis proponere bona particularia et facere se moveri ab ipsis, non ita subsunt providentiæ et gubernationi divinæ, ut sint sine providentia et gubernatione propria: sed procedunt simul ad finem ad quem a Deo diriguntur et ad finem ad quem seipsas dirigunt, non quidem quasi habentes duas actuales directiones, quod esset impossibile, sed quasi sequentes directionem resultantem. Hinc est quod hæ creaturæ non semper recta ad Deum tendant: sicut planetæ, licet efficaciter trahantur a sole, non tamen actu sequuntur lineam secundum quam trahuntur, sed aliam, propter velocitatem quam habent secundum tangentem suæ orbitæ. Similiter homo licet, in terra constitutus, cum terra rapiatur motu generali terræ, non tamen impeditur quominus motu suo proprio ambulet versus orientem vel occidentem: et homo navi vectus potest ambulare in directionem motui navis contrariam. Attamen licet planetæ ob dictam rationem non recta tendant ad solem, a quo trahuntur, reguntur nihilominus actione solari, quæ totum suum effectum obtinet impediendo ne per tangentem effluant: et similiter homo

in terra vel in navi constitutus subit influentiam motus ab extrinseco causati: et pari ratione creaturæ rationales, etsi per propriam gubernationem se dirigant ad fines particulares, in hoc ipso tamen subsunt divinæ providentiæ earum cursum moderanti ac flectenti et intra orbitam quamdam eas continenti.

36. Quæritur tertio, *an providentia divina versetur circa omnia particularia.*

Respondeo affirmative. *Quum enim,* ut ait S. Thomas (p. 1. q. 22. a. 2), *omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille sequitur ex aliqua causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est, omnia, quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Rom.* 13. 1: Quæ a Deo sunt, ordinata sunt. *Quum ergo nihil aliud sit Dei providentia, quam ratio ordinis rerum in finem, necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinæ providentiæ. Similiter etiam .... Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia: et quum cognitio eius comparetur ad res, sicut cognitio artis ad artificiata* (q. 14. a. 6), *necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.*

37. Quæritur quarto, *utrum divina providentia ac gubernatio dirigat singula ad fines suos particulares æque ac ad finem generalem.*

Respondeo, fines particulares dici posse tripliciter: vel quia sunt pars finis generalis, vel quia ad ipsum ducunt, vel quia sunt proportionati rebus particularibus. Fines particulares, ut sunt pars finis generalis, evidenter cadunt sub intentione finis generalis, quia per consecutionem omnium finium partialium consequitur Deus illum gradum gloriæ extrinsecæ, quem a creaturis vult habere. Item omnes fines particulares, in quantum positive

ducunt ad finem generalem, evidenter intenduntur a Deo, et cadunt sub directione divinæ providentiæ. Sed fines particulares, qui simpliciter sunt proportionati rebus particularibus, non intenduntur a Deo, nisi sint simul pars vel medium finis generalis. Ex quo sequitur, posse res particulares ita ordinari, ut fines quosdam sibi simpliciter proportionatos non assequantur. Sic messis et vindemia est de se proportionata ad hominis nutritionem; et tamen non est contra providentiam divinam, si grandine, igne, pluvia destruatur: similiter homo sanus habet de se proportionem ad longam vitam: non tamen repugnat providentiæ eum cadere repente et mori: et quando hæc aut similia contingunt, statim apparet, fines illos particulares, quibus creaturæ frustrantur, non fuisse in serie finium a Deo efficaciter et absolute intentorum. Quum enim eadem res pluribus modis possit divinam gloriam manifestare, et Deus mensuram gloriæ suæ extrinsecæ *libere* determinaverit, non est necesse, ut omnia, ad quæ creaturæ proportionem habent, de facto obtineantur, sed ea sola, quæ cum divina ordinatione connectuntur. Sunt autem fines aliqui particulares, quos Deus *conditionate* intendit, ut beatitudo hominis determinati: hi fines, ut iam notavimus, ita pendent a divina providentia, ut humanam providentiam non excludant: et ideo etiamsi homo dirigatur ad beatitudinem per divinam gubernationem, potest per gubernationem propriam a beatitudine deficere: de qua re infra fusius loquemur.

38. Quæritur quinto, *utrum immediate Deus omnibus provideat.*

Respondeo primo cum S. Thoma (p. 1. q. 22. a. 3) distinguendo rationem ordinis providentiæ ab executione eiusdem. *Quantum ad primum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum: et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter*

abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Quia tamen Deus immediate concurrit ad omnes actus creaturarum, ideo, etiamsi creaturæ habeant propriam causalitatem, non sequitur gubernationem divinam exerceri præcise *mediante* creatura, quasi creatura proximius, quam Deus, attingat effectus providentiæ, sed exerceri *cum consortio* alicuius creaturæ: quod non impedit, quominus gubernatio Dei adhuc sit immediata. Unde respondeo secundo, Deum gubernare omnia immediate, in sensu exposito. Sic per patrem et matrem gubernat filios, et per regem gubernat nationem, non quasi eius gubernatio non attingat immediate filios aut subditos, sed quia admittit consortium causalitatis.

39. Quæritur sexto, *an providentia divina concilietur cum existentia malorum physicorum.*

Respondeo affirmative. Nam mala physica, ut morbi, terræmotus, incendia, ignorantia, sterilitas, mors, et innumera huiusmodi, in tantum dicuntur mala, in quantum comparantur bonis quibusdam particularibus, quorum consecutionem impediunt: in quantum vero comparantur cum fine generali, et cum finibus illis particularibus, quos Deus intendit, habent rationem medii: et sic habent relativam bonitatem, propter quam positive intendi possint a Deo, et positive cadere sub gubernatione divina. Quare Deus mala physica vult positive non prout mala sunt, sed prout bona. Sic immatura mors patris est magnum malum filiis, in quantum privantur sustentatione aut educatione: et non sub hoc respectu a Deo intenditur: sed eadem mors vel bona est ipsi morienti, quia ad præmium vocatur, vel est bona filiis, quia dat illis occasionem patientiæ, laboris, et meriti, vel est bona alteri, qui in locum mortui succedit, vel est ob alios titulos relative bona: et sub his rationibus a Deo positive intenditur, et subditur divinæ gubernationi ut medium conducens ad finem. Hoc ipsum S. Thomas (p. 1. q. 22. a. 3) alio modo declarat: *Provisor particularis,* inquit, *excludit defectum ab eo quod eius curæ subditur, quantum potest: sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur*

bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Quum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum; si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo.

40. Quæritur septimo, *an providentia Dei conciliari possit cum permissione peccati.*

Respondeo affirmative. Nam, quamvis malum culpæ sit verum malum, eius permissio non est necessario mala, sed potest valde bona esse: et sic stare potest cum divina providentia et gubernatione. Ad cuius rei evidentiam considerandum est quod in peccato inveniuntur duo: *materiale* et *formale*. Materiale est ipse actus physicus v. gr. occisio hominis: formale est privatio debiti ordinis in illo actu physico, v. gr. quod occisio fiat sine iusta causa; si enim fieret cum iusta causa, ut dum quis se defendit a latrone, aut dum carnifex sententiam iudicis exsequitur, aut dum miles in bello iusto pugnat, occisio hominis non haberet rationem culpæ. Itaque in occisione hominis, aut in alio simili facto, actio materialis est aliquid positivum, et nullam ut sic habet rationem culpæ; et ideo Deus concurrit positive ad illam actionem, et, ut sic, actio cadit sub positiva Dei providentia et gubernatione: sed formalitas, propter quam actio illa materialis habet rationem culpæ, quum consistat in privatione debiti ordinis ad finem, non exigit aliquem positivum Dei concursum, et, quum ex se ad nullum bonum ducat, nequit intendi per positivam intentionem: et sic non cadit sub providentia positive, sed negative tantum, quatenus a Deo non impeditur carentia debiti ordinis in actu physico. Hoc vero non pugnat cum divina providentia. Nam finis divinæ providentiæ præfixus est gloria Dei extrinseca in determinato gradu: atqui Deus, non obstante malo culpæ, obtinet hunc gradum gloriæ;

ergo. Nec repugnat divinæ sanctitati. Nam sanctitas consistit in ordinatissima voluntate; atqui Deus, etiam permittendo culpam, habet ordinatissimam voluntatem; siquidem non solum non concurrit ad culpam, nec amat eam, sed infinite detestatur et punit; ergo. Nec repugnat divinæ sapientiæ; quia maxime sapientis est etiam ex malo bonum trahere, ut ex occisione Christi salutem totius mundi. Ostendit ergo Deus in ipsa peccati permissione suam sanctitatem et sapientiam, et præterea, occasione accepta, alias perfectiones etiam manifestat, ut iustitiam vindicativam, longanimitatem, mansuetudinem, misericordiam: quare non impeditio peccati cum divina gubernatione conciliari omnino potest.

41. *Obiicies* 1°. Non impedire peccatum, quod facile impediri potest, repugnat rectæ gubernationi. Et probatur. Si enim princeps posset sine suo incommodo efficaciter impedire violationem suarum legum, et non impediret, nemo sanus diceret eum recte gubernare. Ergo a pari.

Respondeo *dist. ant.* in eo qui habet obligationem *c. ant.*, in eo qui non habet obligationem *n. ant.* Ad probationem *trans. ant. n. cons. et parit.* Quia esse providum vel non providum desumitur a fine gubernationis. Finis autem gubernationis humanæ est felicitas subditorum, non gloria principis, quia princeps est propter subditos; esto ex felicitate subditorum aliqua principi accedat gloria: contra finis gubernationis divinæ non est præcise felicitas creaturæ, sed gloria Dei, quia non est Deus propter creaturas, sicut princeps propter subditos, sed est creatura propter Deum; esto ex glorificatione creatoris aliqua, immo maxima, felicitas in creaturam redundet. Quare sicut recta est gubernatio principis, si bonum subditorum consequitur, ita recta est Dei gubernatio, si gloriam quam intendit consequatur. Sed hanc consequitur etiam cum permissione peccati. Ergo est providus Deus etiam in permissione peccati. Accedit alia disparitatis ratio; princeps enim ex non impedita aliqua violatione legum non potest infallibiliter bonum subditorum educere: contra Deus ex peccato non impedito potest infallibiliter eruere

gloriam suam, et de facto eruit. Hinc in principe non impedire peccatum, quod potest impedire, non ideo est peccatum quia *posset* impedire, sed ideo est peccatum quia *et potest et debet* impedire, quia princeps est propter subditos: contra in Deo nullum est peccatum, quia etsi possit impedire, nullo modo tenetur, quum non sit Deus propter creaturam, sed contra. Quamvis enim *non sint facienda mala, ut veniant bona,* possunt tamen sanctissime *non impediri* mala, ex quibus infallibiliter maiora bona eruuntur: et ideo *Deus omnipotens,* inquit S. Augustinus (Enchir. c. 11), *nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, et bonus, ut bene faceret de malo.*

42. *Obiicies* 2°. Si Deus utitur culpa creaturæ tamquam medio ad gloriam suam, tunc providet sibi tantum, et non creaturæ: quod admitti nequit. Nam si culpa creaturæ iudicatur a Deo medium aptum ad provocandam manifestationem divinæ misericordiæ aut iustitiæ, culpa creaturæ fit necessaria, saltem consequenter. Sed gubernatio, in qua peccatum creaturæ est necessarium non est utilis creaturæ; ergo in hoc casu Deus sibi provideret, et non creaturæ.

Respondeo *n. ant.* Ad probationem *nego suppositum.* Supponitur enim, quod Deus prius decernat manifestare suam misericordiam vel iustitiam, et deinde decernat uti culpa creaturæ tamquam medio apto ad hanc manifestationem provocandam. Hoc vero falsum est; nam Deus non nisi consequenter ad prævisionem culpæ (prævisionem, inquam, non decretum) decernit suam misericordiam et iustitiam manifestare: unde non tam culpa est *medium* manifestandi misericordiam et iustitiam, quam misericordia et iustitia sunt *remedium* contra malum culpæ. Considerandum est enim, quod creaturæ rationales, sicut habent propriam libertatem agendi, ita et propriam providentiam, ut iam notavimus: et sicut pertinet ad divinam potentiam concurrere cum creatura agente, ita pertinet ad divinam providentiam dirigere *creaturam sua propria providentia utentem.* Duæ sunt igitur providentiæ in operibus creaturæ rationalis:

propria, et divina: propria ad felicitatem creaturæ tendit per rectum usum libertatis, sed est defectibilis: divina ad gloriam Dei tendit, quam obtinet sive per felicitatem creaturæ sive sine illa, et est indefectibilis. Hinc si providentia creaturæ deficiat, aberrabit creatura a fine suo, qui est beatitudo: sed quia nequit frustrari divina providentia suo fine, qui est gloria Dei, aberratio creaturæ *uti subiecta divinæ providentiæ* adhuc dirigetur ad manifestationem divinæ gloriæ, et perfectio divina, quæ est bonitas, ex modo suæ manifestationis consequenter ad culpam, vocabitur iustitia vel misericordia.

Hinc facile cernitur, quam falsum sit, Deum non impediendo culpam providere sibi, non creaturæ. Et primo non providet sibi, id est suæ gloriæ; nam non indiget culpa ad suam gloriam, quum culpa nullam det gloriam Deo; sed gloriam consequitur non obstante culpa. Et ideo peccatum creaturæ non est necessarium sub Dei gubernatione. Secundo providentia erga creaturam liberam non consistit in impediendo omni eius defectu, sed in ministrandis omnibus mediis, quibus creatura libera possit facile finem suum consequi, si velit: sicut providere esurienti non consistit in implendo efficaciter eius stomacho, sed in ministrandis cibis convenientibus, quibus ad placandam famem utatur, si velit. Hoc autem Deus præstat abundantissime suis creaturis: et ideo peccatum creaturæ non ex Dei providentiæ defectu, sed ex ipsius creaturæ propria providentia proficiscitur, quæ sola, ut defectibilis, potest mali causa esse. Recole quæ supra diximus (n. 35) de diversa gubernatione causæ liberæ et causæ necessariæ.

43. *Obiicies* 3°. Non impedire culpam, quæ potest impediri, sed uti culpa ad bonum, est amare ipsam potius quam non ipsam. Sed hoc divinæ providentiæ repugnat. Ergo. Prob. mai. Non potuit Deus v. gr. non amare positive necem Christi, si hoc peccatum fuit medium ad suam gloriam et salutem mundi; habuit enim pro Deo rationem boni.

Respondeo *n. M.*, ad probationem *dist. ant.* non potuit non amare positive occisionem Christi materialiter spectatam *c. ant.*,

formaliter spectatam, ut habet rationem culpæ *n. ant. et cons.* Hæc obiectio attingit difficultatem, quam theologi communiter solvunt dicendo, Deum positive velle omne bonum quod sequitur ex malo, licet malum ipsum ut sic non velit. Sed addi debet, quod proprie nullum bonum sequitur ex culpa vi ipsius culpæ, sed ad summum ex facto materiali, circa quod versatur culpa, prout factum subiicitur cursui divinæ gubernationis. Sic ex occisione Christi secuta est salus mundi, non quia occisio Christi fuit peccatum, sed quia meritum mortis Christi est infinitum: ita ut si Christus non ex malitia Iudæorum, sed ex errore invincibili et inculpabili occisus fuisset, adhuc eius mors fuisset apta ad reparationem mundi. Hinc salus mundi a Deo intenta per Christi mortem non est positiva volitio culpæ Iudæorum, sed positiva volitio facti materialis: quia ratio culpæ, quum sit privatio, nullum ordinem habet ad positivum bonum, quod est reparatio mundi.

44. *Obiicies* 4º. Providentia ordinat media ad finem. Sed peccatum et eius permissio non est medium ad finem. Ergo nequit stare peccatum et eius permissio cum providentia. Minor est evidens ex responsione præcedente, et probatur adhuc; nam non potest inveniri causa finalis permissionis peccati, quæ sit digna Deo.

Respondeo *c. M. et min.* et *n. cons.* Sola consequentia legitima hæc est, quod providentia divina non ordinat peccatum et eius permissionem ad aliquem finem. Et hæc consequentia est verissima, quando agitur de formalitate peccati, sed nullo modo nocet divinæ providentiæ. Ratio est, quia privatio debiti ordinis in actu creaturæ non est entitas, nec producitur ab aliqua causa efficiente, sed resultat simpliciter ex positione actus materialis non habentis aliquid quod habere debet: nullam igitur habet proportionem ad aliquem finem; quia privatio opponitur bono. Quum ergo ad providentiam pertineat ordinare media ad finem, evidens est ad providentiam non pertinere ea quæ nullam habent proportionem ad finem, nisi in hoc sensu tantum, quod, si aliqua huiusmodi contingant, providentia *remedium* illis opponere

debeat. Permissio autem peccati esset inexplicabilis, si acciperetur pro aliquo actu Dei positivo; tunc enim certe quærenda esset eius permissionis causa finalis, quæ inveniri nequit. Sed hæc permissio non est actus positivus, quum significet solum *non impeditionem*: et non impedire est non agere. Iam vero ad non agendum non est necesse habere causam finalem, sed sufficit non habere illam*. Et ideo ad explicandam permissionem peccati sufficit dicere quod Deus nullam habet rationem propter quam velit illud impedire: et stabit eius providentia, si, etiam non impediendo, obtineat finem quem in creatione rerum intendit. Quod autem permissio illa non sit *positiva* patet, non solum quia privatio non postulat causam positivam, sed etiam quia si peccatum positive permittatur, fiet licitum et non erit peccatum, contra id quod supponimus: et præterea periret sanctitas Dei.

45. Quæritur octavo, *utrum providentia Dei stare possit cum publicis scandalis, seductione et oppressione bonorum, et impietatis triumpho.*

Respondeo affirmative; quia nemo cum damno salutis suæ seducitur nisi consequenter ad propriam culpam et negligentiam, et triumphus impietatis nequit esse definitivus. Nam si boni sinant se seduci, dum habent media in contrarium, eorum seductio ipsorum propriæ providentiæ defectibili tribuenda est, non autem divinæ providentiæ, quæ scandala seducentium, prout sunt quædam facta materialia, ordinat ad probationem, non ad ruinam bonorum, et ut sunt peccata reducit vel reducet ad debitum ordinem applicando remedium. Et triumphus impietatis, qui tandem in impietatis destructionem deveniet, nullo modo derogat divinæ providentiæ, sed eam magis commendat dupliciter: primo, quia ostendit Deum etiam hostibus suis liberalissime providentem et patientissime eos ad pœnitentiam ex-

* Hæc responsio solvit difficultatem, circa quam multi hæsitant. Unde non est necesse dicere cum P. Tongiorgi (Theol. nat. n. 258), *causam finalem peccati non esse a nobis temere investigandam*, nec concedere quod *est certe aliquis huius permissionis finis*, ut ipse concedit. Immo si hoc semel concedatur, vix poterimus Dei providentiam rite tueri.

spectantem: secundo, quia a tanto malo, quantum est impietas triumphans, non impeditur in consecutione suæ gloriæ, sed eruit magnum bonum, sive impii resipiscant, sive non. Quod attinet ad bonorum oppressionem, ea permitti utique potest a Deo, etiam positive, in quantum est causatio mali physici: tum quia in calamitatibus exercentur boni, et *virtus in infirmitate perficitur*: tum quia sic puniuntur et purgantur leviores culpæ, quibus viri etiam boni non vacant: tum quia præmium patientiæ proportionatum iisdem reservat æternum et indefectibile: quibus omnibus externa Dei gloria maxime promovetur.

46. Quæritur nono, *an providentia possit permittere falsum miraculum.*

Respondeo affirmative: et de facto permisit Deus multa falsa miracula, ut ex antiquo Testamento et cæteris historiis constat, et multa falsa miracula permittet in temporibus Antichristi, ut ex S. Paullo, ex Apocalypsi, et ex Evangeliis scimus. Ut autem huiusmodi permissio divinæ providentiæ non repugnet, sufficit ut semper supersit facile medium, quo falsitas miraculorum detegi possit: hoc enim sufficit, ut seductio ea consequens imprudentiæ ac temeritati hominum iure tribuatur. Falsum autem miraculum, cuius falsitas ab hominibus veritatis amantibus nullo criterio detegi possit, nequit cum divina providentia conciliari, præsertim, si ad confirmationem alicuius erroris proxime aut remote conduceret: et per se patet.

47. Quæritur decimo, *an divina providentia stare possit cum humana libertate et providentia.*

Respondeo affirmative. Ratio est, quia providentia Dei obtinet quidem infallibiliter a creaturis liberis id quod vult, sed infallibilitas huius effectus non exigit causam necessitari; cognoscit enim Deus infallibiliter quid factura esset causa libera sub qualibet conditione possibili per usum suæ libertatis; sufficit ergo Deo ad prævidendum effectum ut infallibiliter futurum, si decernat poni eas conditiones materiales, sub quibus scit creaturam liberam tali modo acturam. Et sic patet, providentiam divinam et esse certissimam, et nullam causis liberis imponere necessitatem. *Qui-*

busdam effectibus, inquit S. Thomas (p. 1. q. 22. a. 4), *Deus præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent: quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.* Quod si homo per abusum libertatis et per propriam malam providentiam contrarietur providentiæ divinæ, iam vidimus, Deum in sua providentia ipsa habere *remedium* quo etiam de malis bona faciat.

48. Quæritur undecimo, *an Deus habeat specialem de creaturis rationalibus providentiam.*

Respondeo affirmative. Nam solæ creaturæ rationales sunt liberæ, et non solum ad finem naturaliter moventur, sicut omnia alia, sed seipsas movent et dirigunt ad finem: et ex hoc sequitur quod creaturæ rationales et procedant ad finem ad quem a Deo diriguntur, et ad finem ad quem se dirigunt, sicut explicavimus supra (n. 35). Hinc providentia divina, in quantum ad gubernationem creaturarum rationalium applicatur, differt a providentia, qua res irrationales gubernantur, dupliciter: primo quia altera in scientia simpliciter possibilium nititur, altera vero in scientia conditionata, seu media: secundo, quia, quum creatura rationalis dirigatur, saltem conditionate, ad beatitudinem, cuius capaces non sunt creaturæ irrationales, providentia Dei, ut respicit actus creaturæ rationalis, non dirigit solum absolute ad manifestationem divinæ gloriæ, sicut in cæteris creaturis, sed etiam ad beatitudinem creaturæ ipsius, saltem conditionate, obtinendam, id est, nisi creatura hæc, quæ habet propriam vim ordinandi se ad suam beatitudinem, abutatur sua libertate, et a fine se avertat. Quare providentia Dei, ut cadit in creaturam rationalem, habet maiorem extensionem propter capacitatem beatitudinis in hac creatura existentem, et *quoad hanc partem* est conditionata, propter liberum arbitrium creaturæ. Hoc autem non officit certitudini divinæ gubernationis, ut dictum est n. præc.

Præter providentiam naturalem datur etiam providentia supernaturalis, de qua non pertinet ad philosophos loqui. Dici tamen obiter potest, iisdem fere principiis utramque providentiam de-

fendi; ordo enim supernaturalis non contradicit ordini naturali, sed eum perficit. Speciales tamen difficultates circa prædestinationem et reprobationem hominum, quæ ex locutionibus S. Scripturæ hauriuntur, speciales responsiones ex iisdem Scripturis et ex auctoritate depromptas exigunt.

49. Concludam hunc tractatum breviter commemorando quod sicut actus creativus est actus divinus extrinsece terminatus ad esse creaturæ simpliciter, ita 1° conservatio rerum nihil aliud est nisi ipse actus divinus terminatus ad esse creaturæ ut in motu quodam existentis: quum autem motus sit in parte potentiali entis, connotatio distinguens conservationem a creatione respicit id quod sequitur *materiam*: 2° concursus nihil aliud est nisi ipse actus divinus terminatus ad esse creaturæ ut actu agentis: et quum agens agat secundum quod est in actu, connotatio distinguens concursum a creatione respicit id quod sequitur *formam*: 3° gubernatio divinæ providentiæ nihil aliud est nisi ipse actus divinus terminatus ad esse creaturæ ut actione et motu suo tendentis ad finem, quæ tendentia quum sit ipsius entis completi, connotatio distinguens providentiam a creatione respicit id quod sequitur *unitatem* entis. Quapropter ad explicandas omnes actiones Dei ad extra non est necesse multiplicare actum divinum, sed multiplicare terminos extrinsecos tantum, ad quos idem actus terminatur, et rationes formales distinguere, sub quibus actus divinus, in sui terminatione ad eosdem, pluribus actibus æquivalet, et multiplicem denominationem realem acquirit. Et hæc de actione Dei in mundo sufficiant.

X.

DE INFINITO.

DE INFINITO.

---

1. NON semel, et quidem inter gravissimas philosophiæ discussiones, necesse est ad considerationem infiniti assurgere: non solum enim Deum dicimus infinitum, sed infinita intelligibilia, infinita possibilia, infinitam durationem animæ immortalis, infinitam seriem etc., in quorum explicatione hæsitant plerique, tum propter contrarias auctorum opiniones, tum propter difficultates ab iisdem auctoribus aut dissimulatas, aut non satis solutas. De qua re ne sparsim agerem, quod et inordinatum et nimis incommodum fuisset, totam investigationem ad hunc locum reieci, et de infinito specialem tractatum habere utile duxi. Itaque tractatio hæc, quum sit de re satis abstrusa et multum disputata, postulat diligentissimam terminorum definitionem, ad æquivocationes non solum tollendas, sed etiam prævertendas. Quæremus autem primo quid sit infinitum et quotuplex: secundo quænam sint infiniti proprietates: tertio denique an et in quibus infinitum esse possit. Quum vero de his omnibus multa dixerint non solum metaphysici, sed etiam mathematici, ideo, si quando res id postulare videatur, philosophicis rationibus mathematicas quoque adiungemus.

CAPUT I.

DE CONCEPTU ET DEFINITIONE INFINITI.

2. Illud tamquam certum assumendum est, esse in nobis aliquam infiniti ideam; nam et existit vocabulum, et intelligitur

communiter. Quæritur ergo primo, *unde sit in nobis conceptus infiniti.*

Respondeo, conceptum infiniti erui ex rebus finitis. Et facile probatur; nam quum finitum et infinitum sint opposita, et unum neget aliud, necesse est ut vel ex finito ad infinitum transeamus negando limitem, vel ex infinito transeamus ad finitum negando infinitatem. Atqui non procedimus ab infinito ad finitum. Ergo ex finito ad infinitum. Minor autem patet pluribus modis: 1° quia vocabulum ipsum *infiniti* derivatur ex *finito,* præfixa particula negante: necesse ergo est dicere, non solum vocem, sed etiam ideam finiti, esse pro nobis priorem conceptu infiniti; res enim omnes ex iis nominamus, ex quibus eas cognoscimus. Si autem cognosceremus prius infinitum, quam finitum, nulla ratio reddi posset eius vocabuli; quum enim infiniti conceptus non dicat aliquam negationem ex parte obiecti, omnino irrationabiliter genus humanum uteretur vocabulo negationem continente ad infinitum designandum: et sic dicendum est, hanc negationem non pertinere ad obiectum quod concipitur, sed ad modum nostrum illud concipiendi. 2° Si ex conceptu infiniti transiremus ad conceptum finiti, haberemus aut clariorem, aut saltem æque claram ideam infiniti ac finiti. Illud enim, propter quod datur intelligi aliud, debet esse saltem æque cognitum. Atqui multo clarius cognoscimus finitum, quam infinitum, ut omnes fateri coguntur. Ergo non cognoscimus finitum per infinitum. 3° Nullus conceptus esse potest in intellectu per simplicem et immediatam apprehensionem, quin obiectum eius imprimat speciem sui in intellectu, ut constat ex natura rei; quum habere ideam sit habere speciem, et species sit ab obiecto. Atqui nullum existit obiectum quod in nobis imprimat speciem infiniti; ergo impossibile est ideam infiniti esse immediatam; ergo est a nobis deducta ex ideis rerum finitarum. Minor autem evidens est, quia nemo cognoscit intuitive aliquod obiectum infinitum, quod possit designare tamquam id, ex quo alias ideas deducat, exceptis Ontologis, qui ponunt in nobis intuitum immediatum Dei ut entis simpliciter, quosque suo loco refutavimus (De homine n. 98

et seqq. De Deo n. 4). Ad hæc conceptus infiniti præscindit a determinato obiecto; potest enim haberi in mente duratio infinita, linea infinita, multitudo infinita: et sic obiectum quod imprimeret speciem infiniti est indeterminatum: indeterminatum autem nec existit in rerum natura, nec agit; ergo non imprimit speciem. Et consequenter idea infiniti est idea factitia, non immediata, et acquiritur non per intuitionem infiniti, sed per operationem intellectus circa finita. Quænam vero sit hæc operatio, facile cernitur. Nam, quum finitum dicamus *id quod undique limitibus circumscribitur,* patet nos non posse assurgere ex finito ad conceptum infiniti, nisi *negando circumscriptionem et limitem.*

3. *Obiicies* 1°. Finitum concipitur per negationem ulterioris realitatis quæ ab eo excluditur. Sed ulterior realitas quæ excluditur est infinita; ergo finitum concipitur per negationem infiniti.

Respondeo *dist. M.* per negationem, id est per non affirmationem seu non perceptionem ulterioris realitatis, quæ ab eo excluditur, id est quæ in eo non est *c. M.* per negationem, id est per formalem exclusionem ab intellectu factam ulterioris realitatis *n. M. dist. min.* ulterior realitas, quæ excluditur (seu quæ de facto non est in ente finito) est infinita *c. min.* ulterior realitas, quæ per actum intellectus excluditur *n. min. et cons.* Supponunt Ontologi primam ideam rei finitæ non posse haberi nisi per comparationem ad conceptum infiniti. Hoc autem est falsum; quia comparatio exigit duos terminos; et ut conceptus conceptui comparetur debet uterque conceptus præsupponi. Si autem conceptus rei finitæ præsupponendus est, antequam fiat hæc comparatio, evidenter conceptus rei finitæ non eruitur ex hac comparatione. Ad hæc actus apprehendendi rem finitam non est actus faciendi positivam exclusionem entitatis, ut supponunt: apprehensio enim est intuitio obiecti per speciem ab eo impressam; species autem hæc obiicit intellectui rationes entitativas determinatas, quæ solæ apprehenduntur: reliquæ autem rationes quæ non obiiciuntur intellectui, non apprehenduntur, et sic

manent extra ex natura rei, quin intellectus debeat positive laborare ad eas excludendas. Sic stultum esset supponere quod ad apprehendendam determinatam entitatem *rosæ* debeat homo excludere positive entitatem *leonis,* de quo non cogitat.

4. *Obiicies* 2°. Finitum concipitur finitum propter apprehensionem limitis. Atqui apprehensio limitis est apprehensio absentiæ infinitæ realitatis. Ergo finitum concipitur finitum ob apprehensionem absentiæ infinitæ realitatis : et ideo conceptus entis finiti oritur ex conceptu infiniti quod excluditur. Minor probatur. Nam ens, sublato limite, fit infinitum; ergo limes excludit infinitam realitatem.

Respondeo primo *tr. M. dist. min.* absentiæ obiectivæ *c. min.* absentiæ positive cogitatæ *n. min.* et *cons.* Ad probationem *conc. totum* et *n. conseq.* Et hæc responsio sufficeret; nam vel ipsi pueri, etsi nondum sciant cogitare magnos numeros (et multo minus multitudinem infinitam) attamen cognoscunt numerum ternarium esse finitum; et ad hoc sciendum sufficit illis scire, posse ternario addi vel unicam unitatem. Non ergo apprehenditur finitum per absentiam infinitæ realitatis apprehensæ.

Respondeo secundo *dist. M.* propter apprehensionem positivam limitis *n. M.*, negativam *c. M.* Quia ad habendum conceptum finiti non est opus *positive excludere* infinitum, in quo casu necesse esset hoc prænovisse, sed sufficit *non includere,* ad quod non requiritur prævius conceptus infiniti. Sic ad cognoscendum esse humanum quod est in Petro, non est necesse ut cognoscam esse humanum quod est in Paullo et Andrea, et Jacobo et cæteris hominibus, ut illud *excludam* positive a Petro: sed satis est si in entitate individua Petri non attingam, et consequenter *non includam,* cæteros homines; ut est per se evidens. Et propter hoc dixi, finitum concipi per *negativam* apprehensionem limitis: id est per non apprehensionem ulterioris realitatis. Nam apprehendere absentiam rei est *non apprehendere* rem de qua agitur.

5. *Obiicies* 3°. Unumquodque cognoscitur per id, quo constituitur, id est per suam formam : sed forma finiti est finitudo:

et finitudo est formalis negatio infiniti; ergo finitum cognoscitur per formalem negationem infiniti; et consequenter infinitum prænosci debet.

Respondeo primo hoc argumentum retorqueri posse; nam forma infiniti est infinitudo, quæ est formalis negatio finiti; ergo infinitum cognoscitur per formalem negationem finiti, et consequenter finitum prænosci debet. Hoc ostendit argumentum carere efficacia.

Respondeo secundo *c. M. dist. min.* finitudo est formalis negatio infiniti in prima apprehensione *n. min.* in abstracto cogitata *c. min.* et *n. cons.* Finitudo primum apprehenditur in concreto, in quantum recipitur species obiecti determinati, ultra quod possumus *aliquid* cogitare: et finitudo sic accepta non est *formalis* negatio infiniti, sed pura non affirmatio, ut supra explicatum est. Sed postquam sic cognoscimus hanc et illam rem finitam, possumus cogitando pervenire ad conceptum finitudinis ipsius in universali, quæ quia non habet subiectum, in quo apprehendatur, non potest sic formaliter cogitari per realitatem determinatam alicuius finiti, sed solum per formalem oppositionem ad infinitum.

Responderi potest tertio quod unumquodque cognoscitur per suam formam, quando forma hæc est quid positivum, non autem quando est quid negativum, ut hic accidit. Et ratio est quia res cognoscuntur per speciem impressam: species autem imprimitur ab obiecto ut principio activo: non est autem activum nisi per id quod est in ipso *positive*, quia omne agens agit in quantum est in actu. Unde finitudo, quæ est negatio, non est forma imprimens speciem obiecti, sed resultans ex speciei impressione.

6. *Obiicies* 4°. Finitum est contingens, seu indifferens ad esse, et ex se nihil est. Sed quod ex se nihil est debet cognosci per aliud; ergo finitum debet cognosci per aliud, id est per infinitum. Insuper finitum est *non totum*: sed non totum cognoscitur per totum; ergo finitum cognoscitur per infinitum.

Respondeo *tr. M. dist. min.* si illud *ex* indicat existere *c. min.* si indicat originem *n. min.* et cons. Licet limes rei sit non ens,

et indifferentia ad esse sit non ens, attamen res contingenter existens est aliquid, et dum est non est indifferens ad essendum. Quare limes quidem non per se percipitur, sed illud per quod percipitur est ipsa realitas rei in qua percipitur, non autem infinitum.

Ad alterum *n. M.* quia toti opponitur pars, et finitum non est pars infiniti in linea entis; secus creatura esset pars Dei, et Deus esset compositus, quod ne ipsi quidem pantheistæ docent. Sed quia in aliquo casu, v. gr. in multitudine, dici posset quod finitum sit pars infiniti, ideo respondeo secundo *tr. M. dist. min.* non totum in prima apprehensione cognoscitur per totum *n. min.* per subsequentem operationem, qua consideretur ut pars *c. min.* et *n. cons.* Nam debet per primam apprehensionem cognosci prius ut aliquid, secus non posset illi tribui ratio partis, quia non posset comparari ad totum. Ratio vero ob quam transmittitur maior indicabitur infra n. 24, 25, 26.

7. *Obiicies* 5°. Si infinitum concipitur per finitum, concipitur negative. Atqui nequit concipi negative. Nam nulla est negatio in infinito; si ergo conciperetur negative, conciperetur per id quod non est in ipso; quod repugnat.

Respondeo *dist. M.* negative, id est per negationem negationis *c. M.* per negationem entitatis *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* In infinito est pura affirmatio entitatis; sed omnes sciunt negationem negationis æquivalere affirmationi. Quomodo autem ex rebus finitis ad conceptum infiniti ascendamus sic explicat Balmes (phil. fund. lib. viii. c. 7). *Nos concipimus* ESSE *et eius contrarium* NON ESSE. *Duo hi conceptus in se considerati sunt generales, maxime indeterminati, applicabiles omnibus quæ per experientiam cognoscimus. De omni re limitata possumus aliquid affirmare et aliquid negare: affirmare id quod res est, negare id quod res non est. Negare unum de alio, ecce* LIMITEM *sub propria limitis ratione. . . . . Ideam finiti, seu entis implicantis quoddam non esse, tum per internam experientiam, tum per externam acquirimus. Animal brutum sentit, sed non intelligit. Sentit; ecce ens: non intelligit; ecce limitem. Homo intelligit et sentit; ergo*

limes bruti non est limes hominis. . . . . Quum ergo limitem per experientiam sive internam sive externam apprehendamus, patet nos posse ideam generalem limitis nobis efformare. . . . . Comparatio obiectorum inter se docet nos, limites unius rei non esse limites alterius, et quosdam limites de quibusdam esse negandos: hinc propter vim generalizandi, qua pollemus, hanc limitum quorumdam negationem generaliter exprimimus conceptu indeterminato has duas ideas amplectente: negationem et limitem. . . . . *Itaque habemus ideam limitis, qui dicit negationem enti applicatam: habemus ideam negationis limitis; sicut enim limitem concipimus applicatum vel applicabilem enti, ita possumus limitem concipere ut non applicatum vel non applicabilem: et reipsa ita concipimus limitem, quotiescumque limitem negamus; quod fit frequentissime. Quare generalizando perveniemus ad generalem limitis cuiusvis negationem. . . . . Generalizatio et negatio limitis ducit nos ad conceptum infiniti abstracti, non vero ad ideam rei infinitæ: non opus est intuitiva rei infinitæ apprehensione, aut clara eius idea, ad loquendum de infinito, et ad iudicandum de reali aut possibili applicatione huius conceptus in casibus determinatis.*

8. Quæritur secundo, *an infinitum sit unius tantum rationis.*

Respondeo, infinitum concipi per oppositionem ad finitum: oppositio autem hæc potest haberi dupliciter, id est *contradictorie* et *contrarie*: et ideo infinitum duplici modo cogitari potest. Quum ergo finitum sit *quod undique limitatur*, contradictorium eius, *quod non undique limitatur*, erit infinitum cuiusdam rationis, et contrarium, *quod omni caret limite*, erit infinitum alterius rationis. Has duas rationes infiniti S. Thomas designat vocabulis *infinitum uno modo* et *infinitum omnibus modis.* In rebus autem finitis limites possunt esse plures vel pauciores: sic limites lineæ sunt duo, initium et finis: limites trianguli sunt tria latera: limites cubi sunt sex superficies, etc. Vel alio modo, linea habet initium et finem longitudinis simpliciter: superficies habet initium et finem tum longitudinis tum latitudinis: solidum habet initium et finem tum longitudinis, tum latitudinis, tum altitudinis: hinc lineæ habenti initium et non finem competit esse

contradictorie infinitam: item superficiei habenti latitudinem finitam cum longitudine infinita, et solido habenti altitudinem infinitam cum reliquis dimensionibus finitis. Contra linea, quæ careret initio et fine, omni limite careret in sua specie, et esset *contrarie infinita*: et similiter superficies et solidum, si carerent initio et fine suarum dimensionum. Duratio successiva habet duos limites, initium et finem; et ideo comparatur lineæ.

Dices. Linea habens initium et non finem non magis dici potest infinita, quam finita: habet enim unum limitem: et præterea caret longitudine et altitudine. Ergo infinitum contradictorie non est infinitum.

Respondeo *n. ant.* ad probationem *c. ant. n. cons.* Ipsum vocabulum *infiniti* dicit carentiam finis, quidquid sit de initio: et certe infinitum est quod fine caret: sic duratio animæ humanæ, quamvis sit cum initio, dicenda tamen est infinita, eo quod non sit habitura finem. Hoc autem brevi exemplo intelligetur: si enim domus habeat duas ianuas, quarum una solum pateat, domus dicetur simpliciter aperta, etiamsi alia sit clausa: simpliciter enim tollitur clausura domus per unius ianuæ aperitionem; et similiter tollitur finitudo per unius limitis negationem. Quod autem linea careat latitudine et profunditate, nihil refert; quia latitudo et profunditas non pertinent ad quantitatem linearem, et excluduntur a specie lineæ. Hinc S. Thomas (p. 3. q. 10. a. 3) ait: *Nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, quod est alio modo finitum: sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem, quæ sit secundum longitudinem infinita, secundum latitudinem autem finita.* Sed hæc melius intelligentur infra.

9. Quæritur tertio, *utrum infinitum contrarie sit unum an multiplex.*

Respondeo, esse unum sub formali conceptu, sed multiplex ratione rerum, de quibus prædicari posse concipitur. Dicitur enim perfectio undique infinita, extensio undique infinita, duratio undique infinita etc.; in quibus conceptibus materiale est diversum, sed formale semper est *carentia omnis limitis.* Sed considerandum est quod extensio carens omni limite longitudinis,

latitudinis et altitudinis, caret omni limite in genere extensionis tantum; quia ex conceptu extensionis hi soli limites eruuntur; non autem caret limite in aliis generibus; caret enim sensu, vita, cogitatione et aliis innumeris, quæ non pertinent ad conceptum extensionis: sed non limitatur extensio, quatenus talis, per carentiam sensus etc., sed tantum distinguitur conceptus extensionis a conceptu sensitivi etc. Est ergo extensio eiusmodi adæquate infinita in genere suo tantum. Et idem dicendum de superficie carente omni limite sibi applicabili; erit enim in genere superficiei adæquate infinita. Hinc S. Thomas (p. 1. q. 14. a. 12): *Dato quod essent aliqua infinita secundum numerum, puta infiniti homines, vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aër infinitus, ut quidam antiqui dixerunt, tamen manifestum est, quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas.* Hinc infinitum contrarie potest concipi dupliciter, videlicet infinitum *absolute*, et infinitum *in aliquo genere* tantum.

10. Quæritur quarto, *utrum infinitum absolute sit unum solum.*

Respondeo affirmative. Si enim ponerentur esse duo, vel distinguerentur perfectione vel saltem numero. Non perfectione; quia aliquid deberet esse in uno quod deesset alteri; hoc ergo alterum non esset absolute infinitum. Non numero; quia distinctio numerica est eorum, quorum unum non est aliud: sed hoc dici nequit de absolute infinito, quod ut tale debet omnem absolutam realitatem in se complecti, nec patitur esse extra se infinitam realitatem. Relinquitur ergo quod infinitum absolutum sit unum solum, quod est Deus. De hoc infinito nihil hoc loco dicendum est, quum specialem tractatum de Deo iam habuerimus.

11. Quæritur quinto, *an et quomodo infinita distinguantur inter se.*

Respondeo, quod quum infinitum sit id quod caret limite sive omni, sive aliquo (loquimur hic de limitibus quantitativis, non de specificativis rerum) quidquid diversificat realiter carentiam

limitis, diversificat conceptum infiniti. Quia ergo species rerum diversificantur secundum formas a quibus habent esse et per quas concipiuntur, dicendum est quod existet diversitas specifica in infinitis, si existunt infinita formaliter diversa: diversa autem formalitas infinitorum desumitur ex diversis limitibus, qui de iisdem negantur. Quare linea solo fine carens differt in specie infiniti a linea quæ caret simul fine et initio; et idem dic de superficie, de volumine, etc., si vel uno tantum, vel pluribus limitibus careant. Quod autem infinita reapse differant specie, constat; quia ad constituendam speciem requiritur aliquid commune et aliquid proprium. Sed infinita in aliquo præbent conceptum communem, hoc est in hoc quod habeant limitis negationem, et in aliquo habent conceptum differentialem et proprium, quo diversificantur, id est plures vel pauciores limites negatos; ergo per diversum numerum limitum, qui negantur, vere infinita differunt specie.

Si vero comparetur linea infinita cum superficie infinita, vel cum solido infinito, patet, quod non specifice, sed generice different; different enim secundum materialem rationem extensionis cui tribuitur forma infinitatis. Non possunt autem comparari ut species speciei, quum non sint homogenea secundum id in quo accipiunt differentiam specificam.

12. Quæritur sexto, *utrum sub qualibet specie infiniti cogitari vossint plura individua.*

Respondeo affirmative. Et patet; nam posita linea infinita, nihil impedit quominus concipiatur alia linea infinita illi parallela aut obliqua, et deinde alia et alia indefinite. Similiter data una serie infinita unitatum, v. gr. lapidum linea recta dispositorum, aliæ series similes cogitari possunt: et posito conceptu durationis Petri infinitæ, potest adhuc cogitari similis duratio Paulli et Iacobi et aliorum indefinite. Hinc S. Thomas (p. 3. q. 10. a. 3) ait: *Id quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi unum. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita; sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem.*

13. Quæritur septimo, *utrum de ratione infiniti sit esse totum actu.*

Respondeo, distingui a philosophis infinitum *actu*, quod est infinitum secundum id quod actu habet, et infinitum *potentia*, quod est infinitum secundum id quod recipere potest: primum vocatur *categorematicum*, secundum *syncategorematicum*. Atque hic advertendum est non debere confundi infinitum syncategorematicum cum indefinito. Nam *indefinitum* concipitur per oppositionem ad *definitum*: atqui definitum non est præcise id quod habet limites, sed quod habet limites determinatos et fixos; ergo indefinitum non est id præcise quod caret limite sed id cuius limites non sunt determinati et fixi; nempe id, in quo limites concipiuntur variabiles et quodammodo mobiles. Est ergo indefinitum in specie finiti, licet indeterminate. Hinc *definitum, indefinitum* et *infinitum in potentia* habent inter se rationem quam habent *singulare, particulare* et *universale*, v. gr. Socrates, aliquis homo, homo. Sic quando geometra dicit: *Sit linea indefinita,* non postulat lineam infinitam in potentia, qua non indiget ad suam demonstrationem, sed postulat lineam sufficienter longam, non determinando locum limitis. Vix autem necesse est notare, quod omnis res est in se necessario definita, quum nequeat actu habere nisi determinatum esse et determinatos limites; et ideo indefinitum numquam potest esse in rebus, sed in conceptibus tantum.

14. Quæritur octavo, *utrum infinitum actu sit illud, cui nihil addi potest.*

Respondeo, si agatur de infinito absoluto, seu Deo, hanc definitionem infiniti esse optimam: si autem intelligatur restrictive ad significandum quod in eo genere entitatis, in quo res dicitur infinita, non posset fieri rei additio, tunc conveniet quidem infinito contrarie, seu infinito in suo genere, non autem contradictorie infinito. Sic lineæ utrinque infinitæ nihil addi potest extensionis linearis, et volumini undique infinito nihil addi potest extensionis, licet addi possit aliquid in alio genere, v. gr. densitas. Sed si accipiatur linea carens limite, id est fine, non autem carens

initio, tunc evidens est, ex ea parte qua habet initium, posse fieri additionem, transferendo limitem a quo incipit. Difficultatibus in contrarium respondebitur infra.

15. Quæritur nono, *utrum infinitum sit id quo maius concipi nequit.*

Respondeo, sic sentire plurimos, qui non agnoverunt diversas infinitorum species, et crediderunt omne infinitum esse infinities infinitum, et sic nihil dari posse maius. Dico ergo, si agatur de contrarie infinito et de absolute infinito, illam definitionem procul dubio valere: sed, si agatur de contradictorie infinito, non valere. S. Thomas (p. 3. q. 10. a. 3) ait: *Infinito simpliciter, et quoad omnia, nihil est maius; infinito autem secundum aliquid determinatum non est aliquid maius in illo ordine; potest tamen accipi aliquid aliud maius extra illum ordinem.* Et affert exemplum de infinitis numeris paribus et infinitis disparibus, qui simul additi dant infinitum maius: et concludit: *Infinita sunt in potentia creaturæ, et tamen plura sunt in potentia Dei, quam in potentia creaturæ. Et similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiæ; plura tamen scit Deus secundum hunc scientiæ vel intelligentiæ modum.* Ergo dari potest infinitum admittens aliquid se maius.

Res autem facile per solita exempla explicari potest; nam, etsi linea habens initium et non finem nequeat augeri ex ea parte ex qua procedit infinite, potest augeri ex ea parte ex qua habet initium, scilicet tollendo hunc limitem; concipietur enim linea fieri *formaliter* alia in specie infiniti (n. 11). Si vero initium non negetur, sed transferatur tantum, non mutabitur infinitum nisi *accidentaliter*, ut ostendemus inferius. Potest autem infinitum augeri etiam *materialiter*, id est non secundum infinitudinem, sed secundum rem quæ infinita dicitur. Sic datis duabus lineis parallelis habentibus initium et non finem, quarum distantia sit a, superficies comprehensa inter illas lineas erit infinita: patet autem quod si distantia fiat $2a$, $3a$, ... talis superficies fiet dupla, tripla etc. Attamen hæc superficies non fiet magis infinita; quia infinitudo huius superficiei concipitur secundum

solam longitudinem, quæ manet eadem etiam quando mutatur latitudo, seu distantia *a*. Erit ergo maior superficies in ratione superficiei, sed non erit maior eius infinitudo.

Ex his patet, infinita formaliter mutari non posse, nisi transeant de una specie infiniti ad aliam amittendo novum limitem; posse tamen materialiter augeri per additionem infiniti, quin mutent speciem.

Dices. Si quid concipi potest maius infinito, concipietur tanquam excedens infinitum: atqui hoc nequit esse; nam excessus unius debet incipere a fine alterius: sed infinitum non habet finem; ergo.

Respondeo *dist. M.* ut excedens contradictorie infinitum *c. M.* contrarie infinitum *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Ad probationem *c. M. dist. min.* infinitum contrarie *c. min.* infinitum contradictorie *subd.* non habet finem ex qua parte est infinitum *c. min.* ex alia parte *n. min. et cons.*

16. Quæritur decimo, *utrum infinitum sit id cuius aliquid semper est extra.*

Respondeo, hanc Aristotelis definitionem bonam quidem esse, si definiri debeat infinitum eo modo quo apprehenditur cum phantasmate ab intellectu finito, videlicet si significandum sit, infinitum esse eiusmodi, ut *successive* exhauriri et pertransiri a nobis nequeat, sed semper superesse quod pertranseamus. Sic series numerorum, si eam successive percurras addendo semper unitatem cuilibet numero ultimo, non erit tibi pertransibilis, et quantumvis addas unitates, semper erit aliquid extra, quod addi possit et debeat sine fine ad obtinendam seriem infinitam. Hoc autem idem est ac dicere, quod infinitum nequit obtineri per additiones finitorum successivas: quod insinuat Aristoteles in sua definitione. Sed quia infinitum non exigit definiri secundum processum nostræ imaginationis successionem apprehendentis, et multo perfectius concipitur a ratione per simplicem limitis negationem, quam si imaginemur limitem magis et magis semper removeri, ideo definitio illa Aristotelis vel tribuenda erit infinito syncategorematico tantum (in quo habetur semper aliquid extra,

nempe totum id quod apprehenditur esse in potentia), vel si tribuatur infinito categorematico, accipienda erit tamquam definitio a posteriori et quodammodo experimentalis, connotans quod, qui vult mensurare infinitum, semper habebit alia et alia ad mensurandum.

Sed hic modus concipiendi infinitum est imperfectus, quia infinitum categorematicum repræsentat ad modum syncategorematici: immo dici potest, hoc modo non concipi infinitum, sed finitum; quia quod concipitur positive, aliquo modo mensuratur, et quod superest mensurabile est infinitum. Hinc S. Thomas (p. 1. q. 14. a. 12) *cognoscere*, inquit, *infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem; et sic nullo modo contingit cognoscere infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipiendum.* Deinde addit: *Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem, quum cognoscat omnia simul, non successive.* Et similiter intellectus humanus, si debeat cognoscere infinitum, non debet cognoscere partem post partem, sed totum simul: et quum Deus cognoscat totum simul *positive intuendo totum*, humanus intellectus cognoscit totum simul *negative*, per formalem limitis negationem, id est *non discurrendo per singula, sed in aliquo uno*, ut ait S. Thomas (p. 3. q. 10. a. 3). Hic autem modus cognoscendi infinitum exhaurit illud, ita ut non supersit aliquid eius extra: et ideo definitio Aristotelis est imperfecta in quantum non exprimit ipsum conceptum obiectivum infiniti prout in puro intellectu est.

17. Quæritur undecimo, *utrum infinitum sit id quod excedit omnem mensuram.*

Respondeo affirmative, saltem si agatur de mensura finita. Nam quidquid mensuratur, debet habere initium et finem mensurationis. Sed quia *excedere mensuram* idem est ac habere aliquid extra, ideo huic definitioni eadem obiici possunt quæ contra præcedentem obiecta sunt. Utraque autem definitio, quamvis non exhibeat infinitum actu nisi sub forma infiniti in potentia, tribuit tamen infinito prædicata congruentia cum eo

quod positive cognoscimus de illo; verum enim est, id quod excedit omnem mensuram et cuius aliquid semper est extra mensurationem, esse infinitum.

18. Quæritur duodecimo, *quænam videatur optima definitio infiniti.*

Respondeo, infinitum in genere optime definiri *id quod caret fine.* Patet ex supradictis, immo ex sensu communi. Et confirmatur; nam 1° hæc definitio dicit id totum et solum, quod est in omni infinitudine: 2° dat rationem omnium quæ prædicari possunt de infinito; et consequenter exprimit eius essentiam: 3° præscindit ab imperfectione conceptus potentialis, et licet connotet operationem qua *negamus* limitem, repræsentat tamen obiectum *positive* infinitum, seu realitatem positivam infinitam; quia etsi *carere* dicat negationem, tamen *carere fine* est carere illa negatione, quæ dicitur finis; et sic prædicatum *carens fine* est affirmativum.

Dices. Hæc definitio est identica; ergo non est bona.

Respondeo *dist. ant.* est identica sensu *c. ant.* expressione *n. ant. et cons.* Omnis bona definitio quoad rem debet esse identica cum suo definito, sed in modo exprimendi debet procedere per genus et differentiam. Hoc autem præstat nostra definitio infiniti. Genus continetur voce *id,* differentia est *carentia finis,* per quam res constituitur infinita. Verum est quod vocabulum *finis* et *carentiæ* continetur implicite in definito: sed hoc non refert. Nam tunc vitiosum est implicare eosdem terminos in definitione et definito, quando definitum indiget terminis magis notis exponi: at idea negationis et idea finis sunt omnibus notissimæ. Addi potest, nullam aliam esse rationem definiendi infinitum ut in se est. Et definitio quidem Aristotelis habet hoc inconveniens præter ea, qua dicta sunt, quod contineat adverbium *semper,* quod includit aliud infinitum; sed hoc est vitiosum, ut patet; nulla enim species infiniti debet poni in eius definitione generica. Definitio autem illa, qua infinitum dicitur excedere omnem mensuram, in voce *omnem* continet iterum aliquam multitudinem infinitam saltem in potentia; et ideo ponit

iterum definitum in definitione. Contra definitio nostra nullum terminum continet, quo repetatur definitum; quamvis enim *carentia finis* sit realiter idem atque infinitudo, formaliter tamen continet duos distinctos conceptus, scilicet *finis* et *carentiæ*; et per hoc unus conceptus resolvitur in duos, quorum neuter definitum continet.

19. Quæritur decimotertio, *utrum essentia infiniti sit infinita.*

Respondeo, essentias rerum concipi a nobis per genus et differentiam, vel per id quod est in eis materiale et formale. Quum autem infinitum sit id quod habet entitatem fine carentem, seu sine fine quodammodo continuatam, patet quod in infinito materiale est entitas cuiuslibet naturæ determinatæ, et formale est eius continuatio sine limite. Sicut ergo entitas, ut sit talis naturæ, non indiget continere entitatem cuiuscumque rationis, sed potest continere entitatem in hoc vel illo tantum genere perfectionis; ita infinitum, si spectetur secundum id quod est in eo materiale, convenit cum finito eiusdem rationis. Vide locum S. Thomæ supra adductum (n. 9). Si vero consideretur formale, id est eiusdem entitatis continuatio sine fine, hæc continuatio, ut continuatio entitatis habentis perfectionem specificam finitam, est continuatio finiti: sed quia est continuatio sine fine, et per hoc constituit infinitum, ideo ens ut existens cum tali differentia dici potest habere essentiam infinitam secundum *extensionem* entitatis specifice finitæ. Quum ergo talis extensionis infinitudo constituat formalem rationem infiniti, res autem quæ sic extenditur sit specifice sub alia differentia finita, ideo essentia omnium infinitorum dicenda est extensive infinita et intensive finita, solo Deo excepto, qui non cadit sub genere et differentia, nec admittit distinctionem intensitatis et extensionis in sua perfectione. Hinc ait S. Thomas (p. 1. q. 50. a. 2): *Nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. . . . . sicut si diceremus, albedinem separatam existentem esse infinitam,* QUANTUM AD RATIONEM ALBEDINIS, *quia non contrahitur ad aliquod subiectum;* ESSE *tamen eius esse finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem.* Vocabulum *secundum quid* significat hoc

loco *secundum extensionem rationis illius, quæ vocatur albedo:* secundum aliud tamen, seu *secundum esse naturæ specialis,* res finita dicitur, scilicet intensive.

CAPUT II.

DE INFINITI PROPRIETATIBUS.

20. Quæritur primo, *an mutetur valore infinitum per additionem vel subtractionem finiti.*

Respondeo, infinitum, stricte loquendo, non mutari formaliter, immo nec materialiter per additionem finiti. Quod quia necesse est bene intelligere, demonstratione mathematica clara et facili utar. Sit dividenda unitas per 3. Procedendo per notas decimales, habebitur quotiens sine fine continuandus, id est, cuius partes partium non habent finem, videlicet

$$\tfrac{1}{3}=0{,}3333333\ \ldots\ \textit{sine fine};$$

quod est evidens per arithmeticam, et a pueris ipsis intelligitur. Iam si utrumque membrum æquationis multiplicetur per 3, exsurget

$$1=0{,}9999999\ \ldots,$$

quæ æquatio erit rigorosa, si series decimalium intelligatur in infinitum se extendere.

Si nunc utrumque membrum multiplicatur per 10, 100, 1000, ... erunt successive

$$10=9{,}999999\ \ldots$$
$$100=99{,}99999\ \ldots$$
$$1000=999{,}99999\ \ldots$$

ita ut transferantur semper tot notæ 9 ad sinistram, quot habentur 0 post unitatem in primo membro. Si ergo concipiantur in primo membro addita infinita zero, transferri concipiemus omnes notas 9 ad sinistram, et disparebit pars decimalis: unde erit

$$100000\ \ldots=99999\ \ldots$$

In hac autem æquatione, quæ est rigorosa, dummodo utrumque membrum concipiatur in infinitum continuari, evidenter primum membrum una unitate differt a secundo: et hoc tamen

non impedit rigorosam æqualitatem. Ergo infinitum manet non solum infinitum, sed omnino æque infinitum et sibi perfecte æquale, etiamsi illi tollatur pars finita. Quod autem sine mutatione aufertur, sine mutatione restitui potest; et ideo infinitum manet idem, etiam si ei addatur aliquid finitum. Et confirmari potest ratione obvia. Nam quum infinita series unitatum non habeat rationem finitam ad unitatem, sublata unitate servat suam rationem essendi. Aliis verbis, finitum nullam habet proportionem ad infinitum; ergo finitum nequit causare mutationem valoris in infinito.

21. *Obiicies* 1°. Series proposita non est infinita, sed tantum indefinita. Non enim potest tota sumi.

Respondeo *n. ant.* Nam indefinitum non excludit terminum: hæc autem series ex natura operationis ex qua oritur est simpliciter sine fine, seu formaliter excludens finem: ergo est vere et proprie infinita. Ad rationem additam *dist. ant.* non potest tota sumi per processum successivum, sicut nec potest tota scribi, quia hic processus semper relinquit aliquid extra, *conc. ant.* non potest tota sumi uno actu, negando eius limitem *n. ant. et cons.* Ratio est quia, licet practice series successive evolvatur, et pars scripta sit semper finita ac pars scribenda infinita, quod proprium est infiniti in potentia, attamen hæc omnia scribenda iure omnino concipimus tamquam actu existentia in serie, ex necessitate arithmetica negandi limitem seriei.

Quod vero series eiusmodi possit tota sumi, sic directe ostenditur. Si repræsentando seriem 0,3333 .... per x, inveniamus $x=\frac{1}{3}$, valor x repræsentabit evidenter totum valorem seriei infinitæ. Atqui invenitur $x=\frac{1}{3}$. Nam ex æquatione

$$x=0,33333\ldots.$$

multiplicando hinc et inde per 10, obtinetur $10x=3,3333\ldots.$

id est $10x=3+x$

unde $9x=3$

et consequenter $x=\frac{1}{3}$.

Hic ergo valor est fixus, et quidem qualis debet esse pro tota serie, non pro eius parte finita. Si enim non sumsimus totam

seriem in prima æquatione, signum x repræsentaret minus quam valorem seriei; sed evidenter series quæ exsurgit dividendo 1 per 3 æquat $\frac{1}{3}$: ergo valor x non repræsentat minus quam totam seriem.

22. *Obiicies* 2°. Si series prædicta esset infinita, daretur tandem aliqua nota infinite distans a prima nota: sed hoc est impossibile; ergo. Prob. min. Nam inter primam notam et eam, quæ infinite distaret comprehenderentur infinitæ aliæ notæ. Sed inter duas notas infinitæ notæ nequeunt comprehendi; quia illæ duæ notæ essent initium et finis multitudinis comprehensæ; sed multitudo habens initium et finem non est infinita; ergo.

Respondeo *dist. M.* daretur aliqua nota indesignabilis infinite distans *c. M.*, designabilis *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Ad probationem *dist. M.* inter primam et aliquam indesignabilem *c. M.*, inter primam et aliquam designabilem *n. M. dist. min.*, nequeunt comprehendi inter notas designabiles *c. min.*, indesignabiles *n. min.* Ad rationem *dist. M.* essent initium et finis, si utraque esset designabilis *c. M.* secus *n. M. c. min. n. cons.* Hæc obiectio implicite falsum supponit, quasi possibile esset per quemdam motum se transferre a prima nota ad sequentes donec perveniatur ad distantiam infinitam, et ibi cernatur illa alia nota ex qua accipitur argumentum. Infinitum nequit per motum pertransiri, ut supra visum est; ergo impossibile est pervenire ad notam infinite distantem a prima, quæ sit terminus multitudinis interiacentis. Repugnat ergo designari notam illam tamquam illud in quo *tandem* terminetur series, quum infinitum non habeat terminum.

Instabis. Saltem Deus poterit designare illam notam. Ergo est designabilis. Nam si talis nota est in serie, videtur determinate a Deo vidente totam seriem: si autem non videtur a Deo, tunc non est in serie; et consequenter series iam non erit infinita.

Respondeo *dist. ant.* poterit Deus designare notam illam tamquam rem in serie contentam *c. ant.*, tamquam terminum seriei

infinitæ *n. ant.*, quia Deus nequit videre in rebus nisi quod in ipsis est: et sic nequit videre finem in re non habente finem.

23. Quæritur secundo, *an infinitum saltem accidentaliter mutetur per additionem vel subtractionem finiti.*

Respondeo affirmative. Nam in serie $1+1+1+1+1+\ldots\ldots$ sublata prima nota, posterior, quæ erat secunda fit prima, tertia fit secunda, quarta fit tertia etc. Hæc autem mutatio non afficit seriem nisi secundum singulas partes finitas, et facit eas novam denominationem in serie acquirere. Quod hæc mutatio sit accidentalis, et secundum materiam, patet; nam series, sublata illa nota, non mutatur secundum infinitatem, quæ manet eadem, ut ostensum est supra, sed tantum circa aliquid quod salva infinitudine potest esse et non esse: sed quod salva infinitudine potest esse et non esse est illi accidentale; ergo mutatio facta est accidentalis tantum, et circa solam materiam rei quæ habet infinitatem.

24. *Obiicies* 1°. Nota sublata erat pars integralis seriei, et non accidentalis. Ergo, sublata hac parte, mutatur series.

Respondeo *n. ant.* simpliciter. Nam quod potest, salva re, esse et abesse, hoc est illi accidentale. Et probavimus rigorose, seriem manere integram, etiam post sublatam notam prædictam. Nihil autem prohibet dicere aliquid esse simul accidentale et integrale seriei infinitæ; accidit enim seriei infinitæ integrari per talem notam, quæ si deesset, series, eadem manens quoad se, æque per aliam notam integraretur.

Instabis. Si de una nota dici potest quod sit accidentalis, idem dici poterit de quibuslibet aliis; unde sequetur, quod tota series constet partibus sibi accidentalibus. Sed hoc est evidenter absurdum. Ergo.

Respondeo *dist. M.* idem dici poterit de omni alio numero finito notarum *c. M.* de tota infinita serie *n. M.* Ratio est, quia quilibet numerus finitus notarum est accidentalis seriei infinitæ, quæ sicut non componitur additione finitorum, sed resultat ex simplici limitis negatione, ita sine substantiali sui mutatione carere potest quibusvis numeris finitis notarum. Non tamen

potest ipsa series infinita carere se ipsa: et ideo non potest considerari series ipsa tamquam accidens infiniti.

25. *Obiicies* 2°. Pars integralis nequit esse accidentalis. Nam accidens non est aliquid integrans naturam; præsupponit enim naturam integram. Ergo.

Respondeo *dist. ant.* in serie finita *conc. ant.*, in serie infinita *n. ant.*, quia deficiente una nota integrante, series infinita æque integratur per notam subsequentem, ut rigorosissime ostensum est. Immo dici posset quod infinitum sola sua infinitate integratur, quum singula finita in eo existentia non habeant rationem partis stricte, ut infra explicabitur. Ad probationem *dist. ant.* accidens non est aliquid integrans naturam unico modo integrabilem *c. ant.*, naturam pluribus modis æque integrabilem *n. ant.* Ad rationem additam *conc. ant.* neque enim inde aliquid sequitur, nisi quod natura, quæ iam erat integra tali modo, accipit esse integram novo modo accidentaliter; recipit enim aliquid sibi non necessarium: quod tamen quando in ea natura receptum est, considerari debet ut aliquid eius, quamvis non sit eius pars proportionalis. Ergo in serie infinita quælibet pars finita est simul accidentalis et integralis.

Nec ad hoc intelligendum desunt exempla in rebus finitis. Sic habetur integra humanitas in puero: quo dein in virum crescente, eius humanitas non fit magis integra quam prius fuerit, licet suscipiat augmentum materiæ. Cuius ratio est quia humanitas habetur per animæ rationalis terminationem ad corpus organicum sive hoc sive illud: et ideo tam est tota humanitas in pigmæo quam in gigante. Simili fere modo infinitudo non fit magis integra, si quid finitum addatur; nam ratio intrinseca infinitudinis est forma altioris ordinis et indifferens ad recipiendam integrationem hanc vel illam a terminis finitis. Sed sicut, si tolleretur organismus corporis vel ipsum corpus, periret homo, ita si tolleretur tota materia seriei, periret infinitum. Concludimus igitur quod unitas in serie infinita est pars integralis accidentalis: accidentalis, quia salva natura seriei potest esse et non esse: integralis, quia, licet series non eam deter-

minate exigat ad suam integritatem, si tamen illam habeat, vere per eam integratur. Unitas ergo illa quatenus posita in serie est integralis, quatenus non necessario ponenda in serie est accidentalis: quod autem verum est de unitate, evidenter verum est de quavis parte finita.

26. *Obiicies* 3°. Ex hoc sequeretur, totum non esse maius sua parte. Nam pars, id est, series diminuta una nota, vel linea diminuta uno pede, æquaret seriem et lineam non diminutam.

Respondeo *n. ant.* Ad probationem dico quod series infinita diminuta una nota, et linea infinita diminuta uno pede, non sunt pars seriei vel lineæ, sed tota series et tota linea infinita, licet alio modo accidentali tota. Differentia igitur inter seriem vel lineam quæ dicitur diminuta, et non diminutam, non est quod prima sit pars secundæ, sed quod prima sit totum accidentaliter diversum a secunda. Ratio est, quia quidquid videtur ablatum in initio seriei vel lineæ, alio modo æquivalenter continetur in seriei vel lineæ infinitudine: et sic per illam ablationem non vere causatur diminutio, sed mutatur tantum singularum partium numerabilium denominatio (n. 23). Quod series non fiat minor, supra ostensum est: quod autem in linea infinita idem accidat, sic directe ostendi potest. Concipiatur linea hinc et inde infinita. Certum est quod, ubicumque in ea signetur punctum, punctum illud semper erit in medio; habebit enim hinc et inde infinitam longitudinem. Signentur ergo duo puncta ad distantiam unius pedis: utrumque erit in medio lineæ infinitæ; pars ergo intercepta inter duo puncta, sive tribuatur lineæ quæ excurrit infinite ad dextram, sive tribuatur lineæ quæ excurrit infinite ad sinistram, neque unam neque aliam faciet relative maiorem. Ad hæc infinitum et finitum habent se tamquam totum et pars improportionata, quia accepto finito quolibet, et illo replicato quantum volueris, numquam pervenies ad infinitum; ergo finitum non est pars proportionalis infiniti, sed est pars proportionalis alterius finiti in infinito designabilis: quod si dicimus sæpe, finitum esse partem infiniti, addendum est semper, esse partem *accidentaliter* integrantem, ut supra exposuimus; integrat enim

præcise aliquod finitum in infinito existens; et omne finitum in infinito existens, salvo infinito, tolli potest. Quod uno adhuc exemplo clarissime ostendam. Nam Deus non minus omnipotens est post creationem mundi, quam prius, nec pauciora nunc creare potest quam prius; sunt enim nunc infinita creabilia. Et tamen ex infinitis creabilibus multa iam sunt creata, quæ consequenter *subtrahenda sunt* a multitudine creabilium. Ergo multitudo creabilium per aliquorum creationem non est proprie diminuta; et ideo, quamvis ea quæ creata sunt sint aliquid eorum quæ erant creabilia, non tamen quæ nunc sunt creabilia sunt pars proportionalis eorum quæ erant creabilia. Et similiter, si homo hic Petrus creatus esset mille annis ante quam creatus est, aut mille annis post, duratio futuræ beatitudinis eius ab his mille annis non acciperet maiorem vel minorem longitudinem perpetuitatis, quia finitum nullam habet proportionem ad infinitum.

27. Quæritur tertio, *utrum mutetur infinitum per additionem alterius infiniti.*

Respondeo affirmative. Mutabitur autem aut materialiter tantum, aut etiam formaliter. Quod iam ex parte constat ex dictis (n. 15) et ulterius declaratur. Si enim linea recta hinc et inde infinita secetur in quolibet puncto, utraque pars erit infinita: et si iungantur iterum, habebitur infinitum contradictorie infinito contradictorie additum: linea ergo fiet materialiter dupla (sumendo videlicet unitatem infinitatis pro mensura, ut mox dicemus): mutabitur vero etiam ipsa ratio infinitatis. Nam ante illam additionem unaquæque linea habebat limitem unum in suo initio; post unionem vero habetur unum infinitum carens fine et initio, et ideo alterius speciei. Sed in casu supra proposito (n. 15) de superficie sola longitudine infinita, cuius latitudo *a* concipitur fieri dupla, tripla etc., nullus limes tolletur, dum superficies infinita fit dupla, tripla etc.; et ideo non constituitur nova species infiniti, sed fit sola mutatio materialis.

28. Quæritur quarto, *an infinitum possit multiplicari per infinitum.*

Respondeo affirmative: et tunc resultabit infinitum alterius

speciei et alterius ordinis. Nam habetur infinita superficies, si habeatur longitudo infinita cum finita latitudine: sed si latitudo illa finita concipiatur fieri infinita, disparebit limes illius; et disparitio novi limitis dat novam speciem infiniti. Latitudinem autem ex finita fieri infinitam idem est, secundum modum loquendi mathematicum, ac finitum multiplicari per infinitum, licet pro philosophis idem sit ac simplex negatio limitis. Et quia in exprimendo valore superficiei longitudo multiplicatur per latitudinem, ideo posita utraque infinita, habebitur infinitum multiplicatum per infinitum ut repræsentans superficiem resultantem: quæ dicetur infinitum diversæ speciei a præcedente propter novum limitem negatum, ut dictum est: a mathematicis vero dicetur infinitum diversi ordinis propter diversam potentiam algebricam ad quam elevatur quantitas linearis infinita.

29. Quæritur quinto, *utrum quodlibet infinitum sit infinities infinitum.*

Respondeo negative: in quo a pluribus dissentio, qui hoc modo argumentantur: Multitudo infinita continet infinitas unitates, infinita binaria, infinita ternaria... infinita millenaria, et sic semper ulterius in infinitum. Si enim, inquiunt, multitudo illa non contineret nisi finita binaria, ternaria..... millenaria etc., non esset profecto infinita; nam si ex finito numero millenariorum, vel aliorum quorumcumque numerorum finitorum resultaret infinitum, infinitum fieret addendo finitum finito: quod omnes concedunt esse impossibile. Sequitur ergo in infinito contineri infinita binaria, ternaria ... millenaria etc. et tandem infinita infinitaria.

Argumentatio hæc magnam vim fecit viris alioqui doctis, sed in mathesi parum versatis, qui eam demonstrativam esse iudicaverunt. Sed considerandum est, quod in hac ratiocinatione fit transitus a finito ad infinitum *coniunctive,* quum ex præmissis non sequatur nisi *disiunctive.* Quamdiu enim considerantur binarii, ternarii, vel quicumque numeri finiti, eo ipso quod sunt in se finiti debent infinities repeti, ut habeatur multitudo infinita. Quando vero *per saltum,* ut ita dicam, *infinitum* fit transitus a

millenario v. gr. ad infinitarium, mutatur eo ipso ratio numeri infinite; et tunc non valet amplius prædicta ratiocinatio; quia licet quodlibet finitum debeat infinities repeti, ut haberi possit infinitum, non tamen inde sequitur quod etiam quodvis infinitum debeat infinities repeti, ut sit id quod est, scilicet infinitum. Si enim ad hoc ut sit infinitum, deberet infinities sumi, sequeretur quod aliquod infinitum, antequam infinities sumeretur, esset finitum. Ex quo evidentissime patet, falsam esse propositionem asserentem quodvis infinitum esse infinities infinitum.

Dicendum itaque cum mathematicis non esse de conceptu infiniti quod sit infinities infinitum, sed dari etiam infinita simpliciter infinita, quæ primi ordinis dicuntur. Sic linea infinita non est infinities infinita, sed tantum continet infinities finita: et idem dicas de simplici multitudine unitatum. Superficies vero si habeat infinitam tantum longitudinem, erit simpliciter infinita, seu primi ordinis: si vero habeat etiam infinitam latitudinem, erit infinities infinita, seu secundi ordinis. Volumen vero habens tres dimensiones infinitas esset infinitum tertii ordinis et contineret infinities infinitas infinitates, quum volumen exprimatur per productum ex dimensionibus.

Argumentationi vero adversariorum respondetur in forma *n. ant.* Nam licet infinitum contineat infinita binaria, ternaria . . . et sic semper *indefinite,* non tamen sic semper usque dum attingatur infinitarium.

30. Quæritur sexto, *utrum infinita habeant inter se aliquam rationem finitam vel infinitam.*

Respondeo, posse habere et finitam et infinitam, et infinities infinitam. Nam linea habens principium et non finem, si comparetur ad lineam non habentem principium nec finem, habebit eamdem rationem ac unitas ad binarium. Similiter series infinita numerorum parium habebit rationem æqualitatis cum serie infinita numerorum imparium. Ratio autem infinita tunc exsurgit, quando infinitum ordinis superioris comparatur cum infinito ordinis immediate inferioris. Sic si multitudo simpliciter infinita

$$1+1+1+1+1+\ldots\ldots$$

comparetur cum multitudine composite infinita

$$1+2+3+4+5+\ldots\ldots$$

quum prima possit infinities subtrahi a secunda, dicendum est secundam esse infinite maiorem quam prima. Quare series infinita numerorum naturalium continet infinities infinitas unitates, et est infinitum secundi ordinis: quod ideo noto, quia ducit ad solutionem quarumdam difficultatum, de quibus postea. Similiter superficies infinita secundum longum et latum est infinite maior superficie infinite longa et finitæ latitudinis. Solidum vero, cuius una sola dimensio sit infinita est infinite minus solido, cuius duæ dimensiones sunt infinitæ, et infinities infinite minus solido cuius tres dimensiones sint infinitæ. Sed hæc satis clara sunt.

31. Quæritur septimo, *utrum possit addi infinitum infinito sine mutatione specifica, et cum sola mutatione accidentali.*

Respondeo affirmative. Et quidem quoad primum vide quæ diximus supra (n. 15 et 20) de superficie infinita habente latitudinem a mutabilem. Mutata autem a in $2a$, $3a$, ... crescit superficies et fit dupla, tripla etc.: id est non mutatur tantum accidentaliter, sed substantialiter, licet secundum materiam solum, non secundum formam infinitatis.

Quoad secundum, tunc infinitum per additionem infiniti non mutatur nisi accidentaliter, quando infinito altioris ordinis additur infinitum inferioris ordinis. Eadem enim est ratio primi ad secundum ac infiniti simpliciter ad finitum. Atqui additio finiti non mutat nisi accidentaliter infinitum, ut supra ostensum est; ergo etiam additio infiniti inferioris ordinis non nisi accidentaliter mutat infinitum altioris ordinis: unde est quod mathematici negligunt infinita primi ordinis in comparatione ad alia ordinis superioris. Et veritas hæc ad oculum patebit, si addantur simul duæ series infinitæ quæ sequuntur

$$1+2+3+4+5+\ldots\ldots,$$
$$1+1+1+1+1+1+\ldots\ldots,$$

quarum prima est infinities infinita, secunda simpliciter infinita. Summa enim erit

$$1+(1+1)+(2+1)+(3+1)+(4+1)+\ldots\ldots$$

id est $$1+2+3+4+5+\ldots\ldots$$

quare prior series, addita secunda, mansit eadem quoad rem, licet partes quæ unum locum occupabant in diversam sedem migraverint, quod est prorsus accidentale seriei infinitæ, ut patet.

32. Quæritur octavo, *utrum per oppositionem ad infinitum admitti possit conceptus infinitesimi, seu infinite parvi.*

Respondeo affirmative: et dico, infinite parvum, sicut et infinite magnum dici tantum relative, licet infinitum et infinitesimum accipi possint etiam absolute. Ratio est, quia magnum et parvum non sunt ut sic aliquid absolutum, sed relativum. Dicitur ergo aliquid infinite parvum relate ad aliud, quando infinite deficit ab illo ratione magnitudinis, id est, quando per sui additionem non valet augere id cui additur. Et sic quodlibet finitum est infinite parvum in comparatione ad infinitum, quia, ut dictum est, non crescit infinitum per additionem finiti. Similiter concipi potest aliquid infinite parvum in comparatione ad finitum. Accepta enim iterum serie

$$\tfrac{1}{3}=0{,}333333\ldots \textit{ sine fine},$$

quæ est rigorose vera, multiplicando utrumque membrum æquationis per 3, habebimus æquationem rigorose veram

$$1=0{,}999999\ldots\ldots \textit{ sine fine}.$$

Necesse est igitur dicere, quod continuando hanc seriem in infinitum, illud quod deerit ad æqualitatem erit eiusmodi, ut ex eius defectu nihil perdatur de rigorosa æqualitate; si enim aliter esset, aliquid deficeret in æquatione rigorose vera: quod nequit fieri. Nihil ergo deficit, quando series concipitur infinita, et consequenter illud tale, quod sine damno rigorosæ æqualitatis deest, est proprie nihil respectu eius quod sine sui mutatione eo carere potest. Et ideo exactissime operantur mathematici, quando infinitesimum negligunt in comparatione quantitatis finitæ, et ipsum infinitum in comparatione ad infinitum superioris ordinis.

Dixi, infinitesimum esse proprie tamquam nihil in comparatione ad id, quod sine sui mutatione illo carere potest; non tamen dici potest quod infinitesimum sit nihil absolute. Nam 1° unus homo in multitudine infinita hominum esset infinitesimum quoddam, et posset sine huius mutatione esse et abesse; et tamen unus homo non est nihil absolutum. 2° Omne infinitesimum concipitur positive; sic in serie 0,99999 . . . . infinitesimum est in specie quantitatis continuæ; et ideo eius conceptus est conceptus alicuius rei, licet infinite parvæ; nihilum autem absolutum non concipitur positive. Item si in quantitate durationis concipiatur v. gr. infinitesima pars horæ, quæ labitur, hæc pars erit adhuc in specie quantitatis continuæ, quod nequit competere nihilo absoluto. 3° Infinitesima pars solidi obtineri potest servando longitudinem et latitudinem finitam, et ponendo solam altitudinem infinitesimalem. Tunc infinitesima pars solidi evidenter non erit nihilum absolutum quum nihilum non sit longum neque latum. Et similiter superficies infinitesima habetur cum longitudine finita et latitudine infinitesimali: et sic non est idem ac nihilum absolutum. 4° Tandem infinitesima habere possunt inter se diversam rationem finitam; ergo non sunt nihilum absolutum. Sic si p exhibeat perimetrum quadrati cuius latus est r, et p' peripheriam circuli cuius radius est r, erit

$$p=4r,\ p'=2\pi r,\ \frac{p'}{p}=\frac{2\pi r}{4r}=\frac{\pi}{2},$$

quicumque sit r. Si autem r sumatur infinite parvus, erunt p et p' infinitesima; et tamen ratio eorum erit semper $\frac{\pi}{2}$. Similiter sit a area prædicti quadrati, a' area prædicti circuli; erunt

$$a=r^2,\ a'=\pi r^2,\ \frac{a'}{a}=\frac{\pi r^2}{r^2}=\pi,$$

quicumque sit r. Si ergo r sit infinite parvus, erunt a et a' infinitesima: et tamen ratio eorum erit semper π. Ergo tam perimetri, quam areæ infinitesimæ possunt inter se differre. Sed

nihilum absolutum non differt a seipso; ergo infinitesimum non est nihilum absolutum.

Infinitesima accipiuntur in quantitate continua tantum, id est in velocitate, spatio percurso et tempore: et habent inter se relationem quam alibi diximus (de tribus continuis n. 81, 82) nempe

$$\frac{ds}{dt}=u, \quad \frac{du}{dt}=v,$$

repræsentando per s spatium, per u velocitatem, per t tempus, per v actionem acceleratricem. Diximus autem ibidem, instans indivisibile et tempus infinitesimum distingui tamquam stans et fluens; et idem dici posset de spatio; nam punctum indivisibile et spatium infinitesimum lineare differunt secundum quod primum connotat quietem et accipitur statice, secundum vero connotat motum cuiusdam velocitatis et accipitur dynamice. Ex quo deduci potest quod infinitesimum materialiter a nihilo relativo non differt, sed differt formaliter: nihilum autem relativum non est nisi terminus entis; et in hoc casu est terminus per quem fluit motus, a quo accipitur formalitas constitutiva infinitesimi, quum motus quantificet quodammodo spatium, et fluxus in omni instanti etiam indivisibili dicat ordinem a puncto ad punctum. Hic autem modus dicendi ordinem potest esse diversus prout diversa est velocitas fluxus; et propter hoc duo infinitesima possunt habere diversas formalitates, licet quoad materiam conveniant. Sed de infinite parvis satis sit; non enim de illis principaliter agimus in hoc tractatu.

CAPUT III.

AN POSSINT EXISTERE INFINITA ACTU.

33. Infinitum concipi potest tale esse secundum essentiam, vel secundum quantitatem: quantitas autem dividitur in *intensivam, extensivam* et *numericam* vel discretam. Posse et debere existere infinitum secundum essentiam nulli dubium est: existit

enim Deus necessitate suæ essentiæ infinitæ et existit non solum quatenus est in essentia infinitus, sed etiam per ipsam suam infinitam essentiam: et nulla infinitudo comparari potest cum divina infinitate, quæ est totaliter in alia linea. Quæstio igitur solum remanet, utrum possit existere aliquid infinitum secundum quantitatem sive intensivam, sive extensivam, sive discretam.

34. Quæritur ergo primo, *utrum possibile sit existere in aliquo subiecto formam accidentalem infinitæ intensitatis.*

Respondeo negative. Nam forma eiusmodi infinite actuaret subiectum in quo reciperetur, et consequenter non remaneret subiectum in potentia, sed esset totum actu: quod autem esset totum actu, esset purus actus: et sic non esset amplius aliquid creatum: quod repugnat. Insuper forma infinitæ intensitatis debet esse actus infinitus, infinite perfectus, saltem in uno genere perfectionis; sed posita una perfectione actuali infinita non possunt excludi cæteræ perfectiones infinitæ: et sic creatura iterum fieret Deus. Præterea forma accidentalis nequit esse perfectior substantia in qua est: sed substantia omnis receptiva accidentis est finita; ergo nequit dari forma accidentalis infinita. Hinc etiam in visione beatifica species impressa animæ beatæ, licet sit repræsentativa obiecti infiniti, quod est Deus, non est tamen infinita in suo esse, et non infinite repræsentat infinitum, ut theologi consentiunt. Concludimus ergo generaliter, non posse haberi in aliquo subiecto formam intensive infinitam. Quare repugnat intrinsece calor infinitus intensive, albedo intensive infinita, velocitas infinita etc. in rebus corporeis: et similiter repugnat in anima humana amor intensive infinitus, odium intensive infinitum, apprehensio intensive infinita etc.

35. Quæritur secundo, *utrum possit existere actuale infinitum multitudinis.*

Respondeo affirmative; nam nihil prorsus obstat. Auctores enim qui contrarium tenent, ideo tantum multitudinem actu infinitam negant esse possibilem, quia putant, infinitum esse id, quo nihil maius concipi potest, et omne infinitum esse infinities infinitum. Atqui hæ rationes sunt falsæ, ut supra (n. 15 et 29)

ostensum est. Ergo nihil obstat quominus actualis multitudo infinita dicatur possibilis. Quum autem possibilitas sit non repugnantia, nullo argumento positivo indigeremus uti in hac materia, sed sufficeret obiectiones solvere; illud enim possibile dicendum est, cuius repugnantia ostendi non potest. Possumus tamen directe et positive nostram responsionem confirmare.

Et primo Deus habet infinitam potentiam: evidens autem est Dei potentiam dici in ordine ad extra tantum. Ergo Deus potest facere infinita ad extra. Prob. cons. Si enim non posset, non ideo esset quia deficeret rerum intrinseca possibilitas, quæ est infinita in omni genere, sed ideo quia deficeret extrinseca possibilitas: sed extrinseca possibilitas mensuratur per divinam potentiam; ergo ideo Deus non posset creare infinita quia deficeret in Deo potentia. Ergo si habet Deus infinitam potentiam, potest infinita creare. Hanc probationem conantur eludere adversarii dicendo, infinita esse quidem possibilia successive, sed non simultanee: et sic constituere infinitum *syncategorematicum* tantum, seu *in potentia*. Sed non videntur attendere huius vocabuli significationem; sequeretur enim actu possibilia esse finita, et possibilia in potentia esse infinita. Sed quid est quod possit dici *possibile in potentia*? Si quid conciperetur in potentia ad suam possibilitatem, conciperetur actu carere sua possibilitate. At si quid careret actu sua possibilitate, non esset in potentia ad illam: nam carentia possibilitatis intrinsecæ esset pugna notarum, quæ si adsit, tolli numquam potest: et carentia possibilitatis extrinsecæ oreretur ex defectu virtutis in creatore, qui si poni posset, numquam tolli posset. Ergo nullo modo potest admitti possibilitas in potentia. Et ideo si infinita sunt possibilia, sunt *nunc* actu infinita obiective: et singula actu poni possunt. Quod autem adversarii imaginantur de necessitate successionis nullum habet fundamentum, nec ex parte Dei, nec ex parte rerum creabilium. Non ex parte Dei, in cuius æternitate, etiam quæ pro nobis successiva sunt, habent esse ad modum præsentium: non ex parte rerum creabilium; quia successio non est aliquid præcedens esse creatum, aut comitans

ipsum existere ut sic creaturæ, sed est aliquid essentialiter resultans ex actione motiva et motu. Hinc dicere quod infinita sunt tantum possibilia successive est dicere quod esse substantiale possibilium dependet ab actione motiva et motu iam existentium: quod est non solum gratuitum, sed etiam contra rationem; quia ponitur entitas absoluta unius substantiæ necessario connecti cum entitate accidentali et relativa alterius substantiæ, quod est absurdum. Nequeunt ergo adversarii declinare primam hanc probationem per illud vanum effugium.

Secundo, concipiuntur de facto negationes infinitæ. Ergo non repugnat actualis multitudo infinita. Nam, quum possibilia sint infinita, infinita sunt quorum actualis existentia actu neganda est. Et licet negatio extensionis non sit extensio, et negatio numeri non sit numerus, tamen tres negationes, v. gr. negatio equi, leonis, aquilæ, conficiunt numerum ternarium eodem prorsus modo quo res ipsæ, id est equus, leo et aquila. Hinc peccata *omissionis* numerum efficiunt, item debitum vel carentia actualis mille aureorum tam cadit sub arithmetica quam ipsi mille aurei qui actu possideantur. Ergo multitudo actualis negationum constituit vere multitudinem: et ideo si concipi potest multitudo infinita actualis negationum, nullo modo repugnat multitudo actu infinita. Sed concipi potest. Ergo. Ad eludendum hoc argumentum possent adversarii notare duo: primum quod *concipi non est esse actu:* secundum quod *negationes illæ non sunt inter res possibiles.* Sed facile respondetur; nam quod concipitur actu est actu in intellectu: et hoc sufficit ut res non involvat contradictionem, quia contradictorium non intelligitur. Deinde verum est, negationes illas non esse inter res possibiles, sed non ideo quia impossibiles sint, immo *quia sunt actu modo suo,* videlicet in intellectu cognoscente negationem entis per oppositionem ad actum essendi illius: et ideo sicut entia ut distincte possibilia extra Deum efficiunt numerum, ita eorum negationes constituunt distinctorum negationes, et multitudinem negationum. Ergo multitudo actu infinita non repugnat.

Tertio, *Deus scit cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur creaturis rationalibus permanentibus absque fine:* qua ratione utitur S. Thomas (p. 1. q. 14. a. 12) ad probandum quod Deus etiam scientia visionis infinita cognoscit. Non cognoscit autem hæc tamquam enumerando partem post partem, ut ibidem notat S. Doctor, sed omnia simul. Unde necesse est dicere quod multitudo infinita cogitationum humanarum tota simul actu præsens est intellectui divino eam contemplanti. Si autem multitudo actu infinita involveret contradictionem, videri a Deo non posset: Deus enim non videt circulum quadratum et alia eiusmodi. Ergo multitudo actu infinita in suo conceptu non repugnat: si autem non repugnat in suo conceptu, non repugnat eam existere: nam quidquid intelligitur est possibile existere. Unicam evasionem tentare possunt adversarii contra hanc probationem, negando videlicet futura cognosci a Deo sub ratione multitudinis, et ponendo ea cognosci ad modum unius: sed hanc evasionem præcludit S. Thomas probando quod *scientia Dei se extendit ad infinita etiam secundum quod sunt ab invicem distincta* (ibid.): et consequenter secundum quod constituunt multitudinem actu præsentem divino intellectui. Ex quibus satis patere videtur non esse negandam possibilitatem multitudinis actu infinitæ. Tandem, quia sunt nonnulli, qui inconsiderate loquentes dicunt Deum cognoscere hæc omnia ut multitudinem *indefinitam*, expresse cogimur eos monere ut ab hoc vocabulo abstineant, quando de divina cognitione loquuntur: et non adeo timeant multitudinem actu infinitam, ut ad eam declinandam scientiæ divinæ iniuriam inferant. Nam si Deus cognoscit futura ut multitudinem indefinitam, eius cognitio est *indefinita et potentialis*, quod impium esset profecto, et a mente horum auctorum alienum.

36. *Obiicies* 1°. S. Thomas (p. 1. q. 7. a. 4.) docet, impossibilem esse multitudinem actu infinitam. Nam *omnem multitudinem,* inquit, *oportet esse in aliqua specie multitudinis: species autem multitudinis sunt sicut species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum; unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu.*

Respondeo primo, S. Thomam admittere Deum cognoscere futura infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta, ut nuper dictum est; cognoscit ergo multitudinem actu infinitam: si ergo hæc multitudo sit *in specie numeri,* et numerus nequit esse nisi finitus, hæc multitudo erit etiam finita. Ne ergo sit finita et infinita simul, debemus fateri vel Deum non cognoscere infinita distincta, vel multitudinem infinitam non esse in specie numeri. Et per hoc apparet, S. Thomam, qui recte tenet Deum cognoscere infinita distincta, debere solvere suum argumentum, ut se ipsum tueatur. Ad hæc S. Thomas admittit potuisse mundum ab æterno creari, vel saltem non posse probari contrarium: sentit ergo non posse probari impossibilitatem infinitorum dierum, infinitæ seriei hominum etc. Item dicit alicubi (opusc. 27) *non esse adhuc demonstratum, quod Deus non possit facere infinita esse actu.* Et ibidem notat, magnos viros numquam mundi æterni a Deo facti repugnantiam vidisse: *Illi ergo,* ironice inquit, *qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia.* Et per hæc omnia S. Thomas implicite fatetur argumentum desumptum ex eo quod omnis multitudo sit in specie numeri, non esse demonstrativum.

Respondeo secundo, si argumentum allatum esset solidum, nimis probaret; nam sequeretur, non solum infinitum actu, sed etiam infinitum in potentia involvere contradictionem. Nam infinitum in potentia, v. gr. actus beatorum, qui sine fine multiplicabuntur, nati sunt constituere multitudinem: si ergo de ratione omnis multitudinis est ut nequeat esse nec concipi nisi sub specie numeri, etiam multitudo talium actuum non poterit concipi nisi finita, sicut numeri; quia ratio multitudinis inest omni multitudini sive concipiatur ut actu existens, sive ut in potentia ad existendum. Si autem tollitur multitudo infinita in potentia, impossibile est admittere quod actus beatorum *sine fine* multiplicabuntur, et quod infinita sint extrinsece possibilia, et alia eiusmodi, quæ et S. Thomas et alii omnes admittere debent.

Respondeo tertio *c. M. dist. min.* si agitur de multitudine finita *c. min.,* si de infinita *n. min. et cons.* Argumentum

allatum seipsum destruit; nam si *numerus est multitudo mensurata per unum,* sequitur, non omnem multitudinem esse numerum, sed tantum eam multitudinem, *quæ mensuratur per unum.* Nam in illa definitione numeri, vox *multitudo* exprimit genus, et *mensurata per unum* exprimit differentiam, qua sublata non manet species numeri. Ex quo evidens est, multitudinem per se spectatam non esse sub specie numeri, sed esse *genus,* sub quo continetur numerus tamquam species. Hinc si multitudo sit mensurabilis per unum, habebitur numerus, sed si multitudo non sit mensurabilis per unum non poterit haberi numerus: et talis est multitudo infinita. Et per hæc radicaliter disparet difficultas.

37. *Obiicies* 2°. Omnis multitudo actualis est aliquid creatum: et omne creatum est sub certa intentione creantis. Sed Deus creando infinita non haberet certam intentionem. Ergo nequeunt creari actu infinita. Ex S. Thoma (loc. cit.).

Respondeo *c. M. n. min.* Intentio sumi potest dupliciter, nempe tam pro actu intellectus, quam pro actu voluntatis. Si sumatur pro actu voluntatis, Deus potest habere infinitas intentiones seu fines in creando, ad manifestandam infinitis modis suam omnipotentiam et alias perfectiones, si velit. Si vero sumatur intentio pro actu intellectus, falso supponitur quod intendere intuitum in infinita sit habere *incertam* intentionem, saltem pro Deo. Ideo enim nos infinita videmus indeterminate, quia infinitum actu non positive, sed negative percipimus, et quia per imaginationem tentamus componere infinitum per additionem finitorum, in qua operatione indefinite procedimus et non pervenimus umquam ad certam intentionem: sed Deus, qui non videt infinitum computando partes post partes, sed totum simul et positive, eodem modo determinate cognoscit infinita, sicut nos determinate cognoscimus finita. Infinitum enim non est aliquid in se indeterminatum, sed habet suam determinationem infinitam, qua tale constituitur, et tale esse cognoscitur ab eo qui potest determinationem infinitam cognoscere: esto, videatur indeterminatum nobis, qui illam determinationem non possumus percipere, saltem positive.

38. *Obiicies* 3°. Quidquid habet ultimum est finitum. Sed omnis multitudo habet ultimum. Ergo. Maior est evidens. Minor probatur. Ultimum est id, ultra quod et cæteras partes nihil aliud in re invenitur: atqui in omni multitudine est id, ultra quod et cæteras partes nihil aliud inest; ergo. Hoc argumentum habet et late exponit Greg. De Valentia.

Respondeo primo: si argumentum valeret, impossibile quoque esset admittere multitudinem in potentia infinitam, quæ tamen a Valentia iure admittitur. Vide dicta n. 36.

Respondeo secundo *dist. M.* est finitum, si habeat etiam primum, seu initium *c. M.*, secus *n. M.* et sic etiamsi omnis multitudo actualis haberet ultimum, adhuc nihil sequeretur. Sed præterea *n. min.* Ad probationem *dist. M.* si illud *ultra* significet *trans* et opponatur ad *citra*, tunc *tr. M.*; si illud *ultra* significet *præter* vel *extra*, tunc *n. M.* et *contradistincta min. n. cons.* Ratio distinctionis est evidens. Nam in multitudine infinita hominum possibilium unusquisque homo possibilis accipi potest ut ille *præter quem* et cæteros non est aliquis alius; non tamen dici potest quod unusquisque sit ultimus: secus, ubi esset penultimus? et primus? Ultimum esse in multitudine non est aliquid absolutum, sed relativum: et ultimitas concipitur ratione dispositionis localis, vel ratione temporis, vel ratione ordinis quem tenet numerans in numerando. Iam vero in actuali multitudine excluditur ultimitas ratione temporis, quum tota multitudo actu existat in eodem instanti: excluditur ultimitas ratione ordinis facti a numerante, quia hic ordo non est in rebus, sed in mente, et quia numerans potest incipere numerationem unde vult, et sistere ubi vult, etiam non completa numeratione: ultimitas vero ratione dispositionis localis solum in rebus materialibus locum habere posset: et si ageretur de multitudine spirituum evidenter excluderetur. Hinc dicere quod in omni multitudine est id, ultra quod et cæteras partes non datur aliud, est dicere in omni materialium multitudine esse aliquid *ultimo loco* positum: sed ad hoc significandum non erat necesse dicere *Ultra quod et cæteras partes*: satis erat dicere *Ultra quod.* Sed

auctor inclusit partes, quia voluit transire ab *ultra* quod est *trans* ad *ultra* quod est *præter* vel *extra:* et hæc æquivocatio totam vim argumenti destruit. Transmisi autem partem maioris, quia illud, trans quod nihil aliud datur, non necessario est ultimum, quum possit accipi etiam ut primum.

39. *Obiicies* 4°. Multitudo infinita repræsentatur serie numerorum naturalium in infinitum producta. Atqui series eiusmodi est contradictoria. Ergo. Prob. min. Nam in hac serie, si actu poneretur, essent infiniti numeri finiti, ut patet, et infiniti numeri infiniti, quum in ea concipiantur infiniti numeri infinite excedentes unitatem. Sed hoc est contradictorium, quia series esset finitorum et infinitorum. Ergo.

Respondeo primo, si argumentum probaret, tolleret omnem conceptum infiniti etiam potentialis, quem omnes admittunt; probaret enim non solum in infinita multitudine actu existente, sed in ipso conceptu illius esse contradictionem.

Respondeo secundo *dist. M.* multitudo infinita secundi ordinis, seu infinities infinita *c. M.*, primi ordinis, seu simpliciter infinita *n. M.* et *n. min.* Ad probationem *c. M. n. min.* ad rationem additam *dist.* id est termini seriei habentes magnitudinem finitam haberent magnitudinem infinitam *neg.*, id est series contineret unam infinitudinem finitorum et aliam infinitorum *conc.* et *n. cons.* Ratio distinctionis est, quia multitudo simpliciter infinita repræsentatur multitudine unitatum $1+1+1+1+\ldots.$ non multitudine numerorum crescentium $1+2+3+4+\ldots.$ Ergo multitudo simpliciter infinita nihil habet commune cum infinita serie numerorum naturalium. Et quia tota argumentatio hæc in serie numerorum naturalium fundatur, ea nihil probat contra possibilitatem multitudinis simpliciter infinitæ.

Sed neque aliquid probat contra multitudinem infinities infinitam; apparens enim contradictio facile explicatur. Etenim in infinita serie numerorum naturalium gradus cardinalis eodem modo crescit ac gradus ordinalis, et sicut unitas est primus terminus, centenarium centesimus, millenarium millesimus, ita, si possemus positive pertingere ad infinitum, haberemus infini-

tarium: qui terminus ex se solo esset magnitudinis infinitæ. Et ex hoc patet totam summam seriei fore infinities infinitam; et ideo talis summa resolvi potest in infinitam multitudinem serierum elementarium simpliciter infinitarum, qualis est hæc

$$1+1+1+1+1+\ \ldots.$$

Termini ergo seriei infinitæ numerorum naturalium, quatenus possunt esse partes unius ex infinitis seriebus elementaribus prædictis, constituent infinitudinem finitorum, et quatenus sunt partes ipsius seriei infinities infinitæ

$$\infty\,(1+1+1+1+1+\ \ldots.)$$

constituunt infinitudinem infinitorum: quod quum sit clarissimum, sequitur nullam esse repugnantiam in multitudine etiam infinities infinita.

Dices. Si crearetur multitudo rerum infinities infinita, exhauriretur omnipotentia Dei. Ergo repugnat talis multitudo.

Respondeo *n. ant.* quia infinito et infinities infinito dari potest aliquid maius in infinitum, quum in infinitis detur idem processus potentiarum algebricarum, qui datur in finitis: omnipotentia autem Dei extendit se ad multitudinem rerum non solum infinitam primi aut secundi ordinis, sed cuiuscumque superioris et superioris in infinitum.

40. *Obiicies* 5°. Multitudo infinita debet comprehendere omnes numeros: sed repugnat multitudo comprehendens omnes numeros; ergo. Maior constat, quia infinitum debet comprehendere omnem sui generis plenitudinem. Minor probatur. Nulla est multitudo, qua maior dari non possit: sed multitudo, qua maior dari potest, non comprehendit omnes numeros; ergo nulla est multitudo comprehendens omnes numeros. Huius syllogismi minor est per se nota; maior probatur; si enim talis multitudo esset hominum, maior esset multitudo capillorum. Ita Goudinius.

Respondeo *dist. M.* omnes numeros quoad speciem *c. M.*, quoad individua *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Nam posita infinita multitudine continente omnem speciem numeri, v. gr. ternarium, millenarium etc., adhuc possunt poni aliæ multi-

tudines extra illam, in quibus iterum et iterum contineatur ternarius, millenarius etc.: ita ut omnis species numeri contineatur tam in una multitudine, quam in qualibet alia. Sic si ponantur infiniti homines secundum lineam rectam dispositi, adhuc alii sive finiti sive infiniti possunt infinities poni secundum alias lineas parallelas aut obliquas.

Ad probationem maioris *dist. ant.* infinitum contrarie debet comprehendere omnem sui generis plenitudinem *c. ant.*, infinitum contradictorie *n. ant.* Ad probationem minoris *dist. M.* nulla potest dari multitudo, qua maior dari non possit per additionem infiniti *c. M.*, per additionem finiti *n. M.; dist. min.* multitudo, qua maior haberi potest per additionem finiti, non comprehendit omnes numeros *c. min.*, multitudo qua maior haberi potest solum per additionem infiniti *n. min. et cons.* Tandem ad probationem maioris *conc. ant.* et *n. cons.* Quicumque negligunt diversas species et ordines infinitorum, supponunt infinitum esse aliquid invariabile et quo nihil maius: in qua hypothesi non solum nihil potest concipi ut actu infinitum multitudine, sed nec in potentia; valeret enim idem argumentum contra infinita possibilia: et sic non essent infiniti homines in potentia, quia sequeretur eorum capillos utpote magis infinitos non contineri in infinitate hominum: et actus unius beati per totam æternitatem non essent infiniti, quia actus centum beatorum essent magis infiniti, etc. Sed ex supra explicatis patet rem omnino aliter se habere, et posse ac debere vere infinitum dici etiam id cui addi potest aliquid sive finitum, sive infinitum, dummodo careat fine. Id solum sequitur ex notione multitudinis infinitæ, quod per additionem finiti nequeat fieri maior, ut ostensum est: ideo autem nequit fieri maior per additionem finiti, quia iam continet infinita et non potest mensurari per comparationem ad finita: sed quia ratione simplicis infinitatis non continet omnia infinita, ideo potest augeri per additionem infiniti.

41. Quæritur tertio, *utrum possit existere actuale infinitum extensionis.*

Respondeo affirmative. Et primo illud admitti debet ut

possibile, quod non ostenditur repugnare: atqui infinita actualis extensio non ostenditur repugnare, ut ex solutione difficultatum patebit; ergo possibilis dicenda est. Secundo ad habendam extensionem v. gr. linearem infinitam sufficit habere multitudinem elementorum materialium infinitam iuxta lineam rectam dispositorum: tunc enim sicut non habet finem multitudo elementorum, ita non habet finem multitudo relationum inter proxima elementa. Hæ autem relationes distantias constituunt, et distantiæ determinant extensionem motus possibilis, a qua accipitur extensio spatii relativi. Sicut ergo possibilis est multitudo infinita, ita possibilis est extensio infinita linearis. Et consequenter etiam superficies infinite extensa, et volumen infinite extensum est possibile, quum multitudo elementorum possit esse infinitum secundi ordinis et tertii ordinis, iuxta supradicta.

Quamvis autem extensionis conceptus dependeat a possibilitate motus, non tamen ad possibilitatem extensionis actu infinitæ requiritur aliquis motus actualis extendens se in infinitum, sed sufficit eius possibilitas, ut evidens est: nam quod dicitur *extensio corporis*, revera nihil aliud est nisi extensibilitas motus limitibus corporis determinata, et dicitur actualis extensio non propter actualem motum, sed propter actualem determinationem quantitatis extensivæ per quam extendi potest motus. Hinc extensio motus, sicut et temporis, nequit esse infinita nisi in potentia et successive, sed extensio spatii habentis in se materiam potest esse actu infinita, dummodo non habeat finem multitudo elementorum materiæ actu in eo existentium. Si vero extensio secundum dimensiones corporum cogitaretur ut aliquid *materialiter* continuum, tunc non solum repugnaret extensio actu infinita, sed etiam actu finita, propter rationes alibi adductas contra continuitatem actualem materiæ.

42. *Obiicies* 1°, cum S. Thoma (p. 1. q. 7. a. 3): *Omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam: quum igitur ad formam substantialem subsequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata acci-*

dentia, inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse.

Respondeo, nullam esse formam stricte substantialem qua constituatur compositum, quale est corpus: forma enim compositi est eius compositio, quæ supponit substantias componentes in suo primo esse constitutas. Negatur itaque quod determinata quantitas sequatur determinatam formam substantialem: sequitur enim determinatam dispositionem partium in spatio. Ad hæc ex eo quod aqua v. gr. habeat formam substantialem determinatam iuxta modum loquendi antiquorum, non sequitur quod aqua debeat esse in tali quantitate determinata. Tandem quantitas infinita est indeterminata relate ad nostram imaginationem, quæ nequit attingere infinitum, sed est determinata quoad se determinatione suæ infinitatis; infinitum enim non est idem ac indefinitum. Item maius et minus, licet percipiantur a nobis in rebus finitis, habent locum etiam in quantitate infinita, ut supra ostensum est; quare etiamsi concederetur tota argumentatio, adhuc negari deberet ultimum consequens.

Instabis cum eodem S. Thoma: Infinitum est contra rationem cuiuslibet speciei quantitatis, ut bicubitæ, tricubitæ, circularis, triangularis, etc. Atqui non est possibile esse in genere quod non est in ulla specie; ergo non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, quum nulla species magnitudinis sit infinita.

Respondeo *dist. M.* contra rationem cuiuslibet speciei quantitatis finitæ *c. M.*, cuiuslibet absolute *n. M. c. min. n. cons.* et eius rationem. In hac obiectione supponitur quod omnis quantitatis species habeat determinatam figuram undique finitam: sed hoc non est verum nisi de quantitate finita. Nam figura est aliquid resultans ex positione limitum: unde figura undique finita non potest pertinere nisi ad quantitatem undique limitatam. Quod autem quantitas possit concipi cum figura non undique finita constat; non enim definitur quantitas per ipsam limitationem, sed per extensionem, quæ antequam limitetur uno

aut pluribus aut omnibus modis non præbet conceptum figuræ hinc aut inde aut undique finitæ. Et ideo dicendum est quod quantitas in tantum habet figuram, in quantum habet limitem, non autem contra. Nihil ergo impedit quominus quantitas in genere dividatur in finitam et infinitam: finita est quæ undique limitatur, et consequenter habet figuram undique finitam: infinita est quæ non undique limitatur, et consequenter habet figuram non undique finitam, sed ex aliqua parte infinitam. Nam sicut sunt multæ species quantitatis finitæ propter diversos limites quibus relative limitantur et figurantur, ita sunt multæ species quantitatis infinitæ propter diversas negationes limitum, quæ diversas figuras ex aliis limitibus resultantes extendunt in infinitum. Quare, si daretur quantitas undique infinita, evanescente omni limite omnis figura evanesceret: sed solidum cuius sola longitudo esset infinita posset adhuc habere formam cylindricam aut prismaticam aut aliam.

43. *Obiicies* 2°. Dimensiones voluminis nequeunt esse infinitæ; ergo repugnat extensio infinita. Prob. ant. Dimensiones accipiuntur secundum lineas rectas: sed nulla linea recta est infinita; nam si prope lineam rectam habeatur linea sinuosa, omnis pars lineæ rectæ erit minor parte respondente lineæ sinuosæ: et sic linea recta infinita esset brevior linea sinuosa infinita: sed quod est brevius altero non est infinitum. Ergo.

Respondeo *n. ant.* ad probationem *c. M. n. min.* et ad huius probationem *c. M. n. min.* Ratio est quia datur infinitum infinito maius, et sic nihil probibet lineam tortuosam infinitam esse maiorem linea recta infinita.

44. *Obiicies* 3°, cum S. Thoma. Corpus infinitum non posset moveri: et quidem non motu recto, quia nil movetur motu recto nisi quod est extra suum locum. Atqui hoc corpori infinito accidere non posset; omnia enim loca occuparet, et sic indifferenter quilibet locus esset locus eius. Nec motu circulari, quia in hoc motu una pars transfertur ad locum ubi fuit alia: et hoc in infinito esse nequit, quia radii circuli infiniti ita procedunt, ut tandem infinite distent ad invicem: et sic una

pars numquam posset pervenire ad locum alterius, quia infinitum est impertransibile.

Respondeo, hanc argumentationem supponere corpus mathematice continuum secundum materiam, et eiusmodi ut non possit habere motum relativum inter partes et partes. Tale autem corpus, etiamsi finitum, repugnat: nos autem infinitam extensionem valde explicite distinguimus a continuitate actuali secundum materiam; et ideo argumentum contra nos non valet. Insuper supponitur infinitum debere occupare omne spatium; et hoc non est verum, tum quia positis infinitis in spatio remanet inexhauribilis capacitas novarum occupationum (spatium enim numquam impletur a corporibus, ut dictum est in tractatu de tribus continuis, n. 23), tum quia potest extensio esse infinita secundum unam solam dimensionem. Et sic cylindrus infinitæ longitudinis posset adhuc moveri motu recto parallele ad seipsum. Tandem nullus determinatus motus est de essentia alicuius mobilis et multitudinis mobilium: et sic transmissis quæstionibus de determinato motu qui sit communis toti multitudini, negamus aliquid inde inferri posse; sufficit enim ut quælibet pars possit habere motus suos separate, pro actionibus quibus subiicitur.

Cæterum notari potest, hoc argumentum de motu circulari esse utile ad probandam impossibilitatem corporis mathematice continui. Si enim corpus hoc sit sphæricum, impossibilis erit eius rotatio circa centrum ex argumento S. Thomæ. Nam sicut non potest in corpore infinito fieri transitus a velocitate finita ad infinitam, ita in sphæra finita non potest fieri transitus a velocitate infinitesima ad velocitatem finitam: ita enim se habet finitum ad infinitum sicut infinitesimum ad finitum. Atqui, posita sphæra secundum materiam continua, deberet fieri transitus a velocitate infinitesima ad finitam velocitatem. Nam, in motu rotationis circa centrum, velocitates sunt proportionales radiis: et sicut pro distantia finita a centro habetur finita velocitas, ita in distantia infinitesima haberetur velocitas infinitesima. Quum autem continuum excludat omne vacuum ut-

ut minimum, erunt in sphæra continua puncta materiæ ita vicina centro, ut eorum distantia a centro non possit aliquo utut minimo intervallo finito determinari: vel ergo nullo, vel infinitesimo. Si nullo, iam illa puncta erunt in ipso centro, et numquam incipiemus procedere ad sphæram: si infinitesimo; ergo illa puncta habebunt in suo motu velocitatem infinitesimam, ut probare volebamus. Quum autem sit impossibilis transitus continuus a velocitate infinitesima ad finitam, sicut a finita ad infinitam, sequitur tam impossibilem esse motum circularem in sphæra continua finita, quam in corpore continuo infinito. Impossibilitas autem illius transitus evidens est, quia secus designandum esset punctum in quo velocitas infinitesima transit in finitam, vel finita in infinitam. Hæc probatio contra extensionem materiæ continuam, una cum alia quam innui in tractatu de accidentibus (n. 68), addi potest ad corroboranda ea quæ dicta sunt in tractatu de substantia corporea (n. 14) circa eamdem quæstionem.

45. *Obiicies* 4º, cum Goudinio et aliis plerisque. Implicat dari spatium infinitum terminis clausum. Sed, si daretur moles infinita, daretur infinitum spatium terminis clausum. Ergo. Et maior patet. Minor probatur; possent enim ab aliquo puncto illius corporis angulariter protrahi duæ lineæ in infinitum. Sed spatium inter illas lineas contentum esset infinitum et simul terminis clausum. Nam quanto magis procedunt lineæ illæ angulares, tanto magis inter se distant: et quia procedunt infinite, distabunt tandem infinite; ac proinde spatium inter illas medium esset infinitum. Atqui tamen undique clauderetur terminis; nam etiam illa distantia transversalis clauderetur lineis illis angularibus. Ergo.

Respondeo *c. M. n. min.*, ad probationem *c. M. n. min.*, ad aliam probationem *c. M. n. min.* et ad rationem additam *n. ant. et cons.* Ratio est quia linea quælibet transversa opposita angulo ab aliis duabus contento non clauditur lineis, sed punctis: sed nullum est punctum assignabile in illis lineis angularibus, quod infinite distet a vertice anguli; ergo nullus est locus assignabilis

lineæ illi transversæ quæ destinatur ad claudendum infinitum. Contra, si qua linea transversa concipiatur ut terminis clausa, probabitur, eam non esse ad infinitam distantiam ex ipsa adversariorum suppositione. Nam termini illi essent intersectiones communes linearum angularium cum transversa: quum autem lineæ angulares habeant initium in vertice anguli, assignato termino, erunt evidenter finitæ; ergo tertia linea non esset sita ad infinitam distantiam: et ideo nihil mirum, si non sit infinita. Dicendum ergo, quod lineæ angulares nequeunt concipi infinitæ, nisi negetur ipsis omnis terminus, id est nisi statuatur non esse in illis aliquod punctum assignabile, ex quo ducatur linea transversa infinita. Quare linea illa transversa ad infinitam distantiam est impossibilis, et sic spatium de quo agitur, ex illa parte non erit clausum.

Instabis. Si corpus illud infinitum existeret, haberet realiter alicubi illam latitudinem transversam infinitam. Ergo alicubi in lineis angularibus infinitis essent puncta ad quæ latitudo infinita terminaretur. Et esto, talia puncta non essent nobis assignabilia, essent assignabilia Deo; repugnat enim Deum non posse assignare locum rei creatæ.

Respondeo *dist. ant.* alicubi, id est in aliquo *ubi* absoluto, *c. ant.* alicubi, id est in aliquo *ubi* referibili ad initium linearum angularium sub ratione termini *n. ant. et cons.* Ad alterum *dist. ant.* essent assignabilia Deo secundum *ubi* absolutum *c. ant.*, secundum *ubi* quod habeat relativam rationem termini linearum angularium *n. ant. et cons.* Ad ultimam rationem eadem valet distinctio. *Ubi* absolutum rei est terminus spatii absoluti in quo realiter res est: *ubi* relativum est *ubi* unius rei comparatum ad *ubi* alterius rei secundum distantiam. Deus ergo sine dubio assignare potest in spatio absoluto, seu in virtualitate suæ immensitatis, *ubi* absolutum rei: sed non potest videre relationem inter hoc *ubi* et aliud infinite distans, nisi negando terminum distantiæ; nam ratio termini repugnat distantiæ infinitæ. Hoc autem vel non est videre aliquam relationem, vel potius est videre relationem, de qua nos nullum conceptum for-

mare possumus, quia est infinita. Dico igitur, Deum in hoc casu videre *duos terminos entitativos*, quorum distantia est eiusmodi, ut numquam unum ad alterum per motum pervenire possit, et consequenter videre hos terminos *entitativos* ut nullam habentes assignabilem rationem *ubicativam* mutuam nisi infinitam.

46. *Obiicies* 5°, cum Goudinio. Lineæ angulares infinitæ, de quibus supra, interciperent spatium infinitum et finitum: hoc est absurdum; ergo. Prob. M. Interciperent spatium infinitum, ut conceditur: et simul finitum, quia si nulla dari potest linea transversa, nisi finita, omne spatium medium erit finitum; quippe quod mensurabitur linea finita. Atqui nulla dari potest linea transversa inter duas angulares, quæ non sit finita. Nam omnis linea excedens aliam finitam finita magnitudine est finita: sed omnis linea transversa possibilis inter duas angulares excedit præcedentem finitam finita magnitudine; ergo nulla linea transversa inter illas duas potest esse infinita.

Respondeo *n. M.*, ad probationem *n. M.* et eius rationem cum supposito. Fingit enim Goudinius spatium infinitum debere claudi aliqua linea transversa: quod iam ostendimus esse impossibile. Et sic concedimus minorem et quæ sequuntur, negando consequentiam. Dato autem quod haberi posset talis linea transversa infinita, non deberemus ad illam procedere per additionem successivam, ut Goudinius videtur velle; non enim fit transitus a finito ad infinitum per additionem finitorum, sed per negationem limitis. Sicut ergo negatio hæc ponitur tota simul, ita linea transversa infinita, si concedenda esset, tota simul poneretur, non per successivas locorum designationes, ut imaginatio erronee suadet.

47. Atque hæ sunt obiectiones maioris momenti, quas inveni: reliquas brevitatis causa omittam, quum ad præcedentes reduci videantur, et ex supra dictis facillime solvantur. Sed notabo, difficultates Goudinii et S. Thomæ procedere contra molem corporis *undique* infinitam; quæ propterea, etiamsi non fuissent sufficienter solutæ, non valerent contra molem *contradictorie* infinitam, v. gr. contra cylindrum infinitæ longitudinis. Puto

tamen omnibus dictis difficultatibus satis esse responsum: et si quem gradum maiorem evidentiæ desideramus, meminerimus, rationem infiniti, in qua cogitanda imaginatio non multum nobis auxilium, sed potius præiudicium affert, non positive a nobis, sed negative percipi.

Atque hæc de infinito sufficiant: quæ, si attente legantur, hoc commodi inter cætera mihi habitura videntur, ut philosophos rationales ac mathematicos huc usque in hac materia dissentientes ad concordiam quamdam adducere possint.

EXPLICIT VOLUMEN TERTIUM.



ADDENDA ET EMENDANDA.

Ut hæ realis philosophiæ institutiones tutiorem usum habere possint, mendorum, quæ mihi in primo et secundo volumine præ festinatione scribendi excidisse comperi, correctionem hic subiungendam duxi, paucis additis, ubi utile visum est, ad res quasdam melius declarandas. Qua occasione, typographica etiam menda, etsi pauca et levia, notanda esse censui.

IN PRIMO VOLUMINE.

In præfatione, pag. x. *lin.* 8. non ergo *corrige* non ego.

Pag. 3. *lin. ult.* errare videtur, ut ex infra dicendis apparebit. *Corrige ut sequitur*: errare videtur. Nam 1° omne quod a Deo creatur, necessario aptum est de se ad manifestandam Dei perfectionem, ut ostenditur in cosmologia. Atqui ad manifestandam Dei perfectionem requiritur activitas; quia manifestare est agere. Ergo omnis creatura habet vim activam; ergo etiam substantia materialis. 2° Bonum est naturaliter diffusivum sui. Atqui actus substantialis est aliquod bonum; bonum enim est esse; ergo est diffusivus sui, et de facto diffundetur, si inveniat terminum potentialem sui receptivum. Hoc autem est esse activum. Ergo omnis substantia est activa; ergo et corpora. 3° Ens et cognoscibile convertuntur. Sed omne cognoscibile est activum, quia nihil est de se cognoscibile, nisi quia potest imprimere speciem sui: hoc vero est agere. Ergo omne ens habet vim activam; ergo et substantia materialis. Quare eo ipso quod scimus substantiam materialem existere, scimus eam habere suam propriam activitatem: et argumentum ipsum ab experientia deductum, quo Balmes utitur, continet implicite demonstrationem metaphysicam. 4° Omnis actus primo et substantialiter terminatus dici debet secundo et accidentaliter terminabilis. Ergo omnis substantia est activa; ergo et corpora. Prob. ant. Nam prima terminatio actus ad suum terminum dat ipsi termino non solum esse terminum completivum substantiæ, sed etiam esse *ulterius terminativum* actus accidentalis: dat enim illi esse potentiam realem passivam. Necesse est igitur, ut etiam actus illo termino terminatus non solum compleatur in esse substantiæ, sed etiam sit *ulterius terminabilis*, seu actuativus actus accidentalis. Omne enim quod per se passive dicitur de termino substantiali, dici debet active

de eius actu primo; quum terminus a suo actu habeat esse et consequentia ad esse. 5° Certum est, omnem creaturam esse imitativam sui Creatoris in gradu finito: sed Deus ut creator non solum est sed agit extra se; ergo omnis creatura non solum habet esse participatum, sed etiam virtutem agendi, et aget extra se, quotiescumque intra sphæram suæ activitatis existet terminus in quo recipiatur actio. Ergo et substantia materialis habet vim activam. Atque hæc argumenta, etsi breviter tantum indicata, satis ostendunt, activitatem corporum posse metaphysica probatione demonstrari.

Pag. 4. *lin.* 5. constat enim *adde* ex corporum gravitatione

Pag. 5. *lin.* 2. aliis principiis *adde* habentibus rationem partis;

Ibid. lin. 7. entium *adde* actu distinctorum

Ibid. lin. 8. nisi *corrige* actu distincta, sed

Pag. 6. *lin.* 22. extrinsece, *corrige* per aliquid ipsius notioni extrinsecum,

Pag. 7. *lin.* 6. negative *corrige* negative*, *et adde notam sequentem*: * Hoc loco et aliis pluribus principium activum et principium passivum non significant id *quod* agit aut id *quod* patitur, sed id *quo* agens agit et id *in quo* patiens patitur, id est principium activitatis et principium passivitatis.

Pag. 11. *lin.* 7. conceptus inadæquatus *corrige* aliquid reale.

Ibid. lin. 8, 9. vel potius . . . . mentis. *dele.*

Ibid. lin. 12 *et* 14. præscindendo *corrige* abstrahendo. *Nam ex abstractione simplici oritur ens metaphysicum, ex præcisione ens logicum* (*De homine, n.* 104, 105). *Attamen facile est confundere ens abstractum cum ente præcisivo, quia quando examinatur ens metaphysicum pure abstractum, eodem modo proceditur ac si id quod abstrahitur fuisset præscissum. Hinc quamvis infra dicamus* actum primum seu metaphysicum, *et* potentiam primam seu metaphysicam, *attamen, ob præcisionem sub qua utrumque consideramus, entitas metaphysica concipitur in statu logico tantum.*

Ibid. lin. 29. pro ipsa *corrige* in ipsa

Pag. 12. *lin.* 5. ipsum ens habens illam recipiendi vim seu passivitatem *corrige* id quod iam habet esse per formam

Ibid. lin. 7, 8. formata, vel substantia materialis, aut elementum materiæ, ut supra innuimus n. 17, *corrige* formata.

Ibid. lin. 32. Ens immateriale etc. *usque ad* 5° *dele totam illam quartam rationem.*

Pag. 13. *lin.* 13. principii: *adde* quia quod accipitur ut principium alterius, accipitur relative:

Ibid. lin. 34. ad quod per mentem pure refertur: *corrige* ad quod refertur, et eiusmodi est ratio limitis:

Pag. 14. *lin.* 8. enim; quando *corrige* enim, quando

Pag. 16. *lin.* 9, 10. ut unum saltem *corrige* ut vel utrumque, vel unum saltem (ut peripateticis placuit)

Ibid. lin. 11, 12. physicarum *adde* a scholasticis admissa

Pag. 16. *lin.* 13. diceretur *corrige* diceretur ab ipsis

Ibid. lin. 16. vel formam *corrige* et formam

Ibid. lin. 17. natura, altera ablata *corrige* natura separate, vel saltem, iuxta Suaresii principia, posse manere alterutram altera ablata.

Pag. 17. *lin.* 23. Privatio etc., *dele totam responsionem, et substitue hanc aliam*: Privatio formaliter sumpta sub ratione privationis *c. ant.*, materialiter sumpta ut subiectum in quo concipitur ratio privationis *n. ant.* Non dicimus, materiam primam *manere primam* sub sua forma, sed fieri secundam: unde sequitur quod amittat rationem privationis in composito. Sic, si mortuus resurgat, ratio cadaveris, quæ est in corpore mortui, quæque connotat privationem, amittitur in ipso actu resurgendi: et tamen recte dicitur, quod homo redivivus constat eo corpore ut materia, et anima ut forma. Stricte tamen loquendo, materia prima non est constitutivum intrinsecum entis materialis, sed materia ut actuata; quare etiam concesso antecedente, negatur consequens. Quod autem opposita non se inchoent mutuo, nihil refert; quia materia non inchoat formam, cuius est oppositum, sed inchoat ens materiale, cuius non est oppositum: inchoat autem ens *terminative* tantum, quum materia, etiam ut subest formæ, non habeat de se rationem entis, ut dicemus infra (n. 29); et sic nequeat concurrere ad constituendum ens per aliquam suam realitatem. Unde adhuc melius dicitur quod materia *terminat* simpliciter ens, quam quod inchoat ens; verbum enim *inchoare* dicit potius actum quam terminum. Quare fatendum est, materiam non conferre aliquam entitatem enti materiali, sed tantum terminare actum entitativum formæ illam exigentis, et per hoc solum concurrere ad constitutionem entis: attamen, quia sine materia actus ille nequit existere, recte materia accipitur pro uno ex constitutivis intrinsecis illius entis.

Pag. 18. *lin.* 23. metaphysico *corrige* metaphysico, immo ex ordine præcisivo et logico

Pag. 19. *lin.* 25. formam *corrige* formalitatem rationis

Pag. 23. *lin.* 7. ponatur differentia. *Adde*: Verum est quod terminus, quo forma materialis terminatur, non denominaretur materia, nisi esset terminus talis formæ. Nam etiam creatura spiritualis est actus habens suum terminum, et eius terminus non dicitur materia, licet dicatur materialis ob analogiam passivitatis. Hinc posset aliquis putare, terminum substantialem habere se ut genus determinabile, et actum ut differentiam. Sed neque hoc dici potest; quia omnis differentia est aliquid extra conceptum generis cui advenit: terminus autem formæ materialis non est extra conceptum suæ formæ; naturam enim huius formæ concipimus solum per hoc quod dicat essentialem relationem ad materiam. Nequit ergo concipi eiusmodi forma independenter a suo termino intrinseco. Ergo hic terminus nequit habere rationem differentiæ. Unde etiam antiqui definiverunt substantiam materialem *Ens mobile*, collocando ens, sive *actum essendi* in genere, et mobilitatem seu *potentialitatem materiæ* in differentia.

Pag. 23. *lin.* 8. differentia *corrige* differentia communiter

Ibid. lin. 20. adveniunt *corrige* resultant ex

Ibid. lin. 25. eorum actionum determinatio *corrige* eorum determinatio ad sic agendum et patiendum in composito

Pag. 27. *lin.* 6. materia; *corrige* materia ut terminus eius intrinsecus;

Pag. 28. *lin.* 5. materiam, *adde* id est substantiam materialem, ut hoc loco evidenter intelligendum est,

Pag. 30. *lin.* 9. præcisionum *corrige* conceptuum.

Pag. 32. *lin.* 20. metaphysicum *corrige* logicum

Pag. 35. *lin.* 31. metaphysice *corrige* præcisive

Pag. 37. *lin.* 2. genus. *Adde*: Quæ consequentia, ut obiter dicam, universalior est, quam præmissæ ex quibus deducitur.

Pag. 38. *lin.* 22. talium virium, seu virtutis quæ est in talibus viribus, ad quosdam actus et ad certum intensitatis gradum: *corrige* exercitii vis activæ et passivæ in composito secundum leges mechanicas:

Pag. 40. *lin.* 29. substantiæ *adde* naturalis.

Pag. 41. *lin.* 12. concordant *corrige* conveniunt

Pag. 43. *lin.* 23. ipsum actum agendi vel patiendi, id est movendi vel accipiendi motum; *corrige* ipsam legem agendi vel patiendi;

Ibid. lin. 26. aliam materiam *corrige* determinatam materiam certo modo et in certis distantiis dispositam,

Pag. 44. *lin.* 16. potentialitas activa ex illa manans et determinabilis ad extra quoad positionem actus. *corrige* ut virtus activa, cuius actus pendet ab existentia termini a se distincti, in quo recipi possit.

Pag. 45. *lin.* 6. per quam vis activa ac passiva singularum partium determinatur ad actum. *corrige* per quam determinatur talis lex actionum et passionum in composito.

Pag. 49. *lin.* 22. contactu *corrige* contactu* *et adde notam sequentem*: * Adhibetur hic vocabulum *contactus* in sensu vulgari et obvio: nam si magis exacte et philosophice loquendum esset, nimis longus verborum circuitus requireretur. De contactu corporum aliqua notabuntur in tractatu sequente.

Ibid. lin. 25. hoe *corrige* hoc

Ibid. lin. 27. exclusie *corrige* exclusio

Pag. 55. *lin.* 23, 24. substantiales, *adde* et plures accidentales,

Ibid. lin. 25. intelligantur *corrige* et

Ibid. lin. 26. ita ut constituant *corrige* intelligantur constituere

Ibid. lin. 27. forma *adde* est anima, quæ

Pag. 56. *lin.* 29. determinatio ad *corrige* determinatio ad sic

Pag. 59. *lin.* 22. quo vivens *corrige* quo corpus vivens

Pag. 66. *lin.* 15–18. statum naturalem rei. . . . . Sed hoc ipsum, licet *corrige* speciem, si additio et subtractio fiat circa materiam compositi: non autem si, servata eadem materia et eadem specie compositionis, forma naturalis constituat nexum simpliciter intensiorem aut remissiorem in partibus. Et hoc intendi et remitti formaliter, manente specie, licet

Pag. 73. *lin.* 9. ens per *corrige* ens vivens per

Pag. 78. *lin.* 1. profluit ex ente reali, *corrige* est potentia entis realis, *Dele etiam verba* aut qualitas

Ibid. lin. 2. accidentale, *corrige* ut ulterius actuabile, et quid medium inter hoc ens et illud ens,

Ibid. lin. 8. intenso. Sed nequit *corrige* intenso: et anima rationalis, quæ est nobilior, præstat vitam animalem, quæ in brutis est a forma ignobiliore. Sed quum transitur a disparato ad disparatum, non valet axioma: atqui *dare vivere* et *dare esse substantiam* sunt disparata, quum *dare vivere* supponat id quod est in reali potentia ad vitam, dum *dare esse substantiam* non supponit aliquam realem potentiam. Et ideo nequit

Pag. 85. *lin.* 26. substantiæ naturalis *corrige* naturæ substantialis

Ibid. lin. 33. aliquo modo *corrige* ullo modo

Pag. 90. *lin.* 14. compositum. *Corrige* compositum*. *et adde notam sequentem*: * Negat hoc P. Tongiorgi in sua Cosmologia (n. 96); admittit enim *atomos simul simplices et extensas.* Sed si atomus est extensa, habet dimensiones, quarum initium non est realiter actu earum finis; seu quarum initium realiter actu a fine distinguitur: et quod constat actu realiter distinctis non est simplex. Cæterum systema atomicum chimicum non explicat omnia facta, v. gr. *conductionem electricitatis*, et a viginti circiter annis derelinqui cœpit, etiam in Anglia, ubi maxime viguerat. Vide M. Faraday *A speculation touching electric conduction and the nature of matter* (Philos. Mag. 1844, vol. xxiv. pag. 136).

Pag. 93. *lin.* 13. debere esse vel posse *dele.*

Pag. 100. *lin.* 28. virtutem activam *corrige* intensitatem

Pag. 115. *lin.* 32. terminatur *corrige* terminetur

Pag. 120. *lin.* 10. id est potentialiter; *corrige* id est virtualiter et in actu primo;

Ibid. lin. 12. actuetur; *corrige* fiat in actu secundo:

Ibid. lin. 15. actuetur movendo *corrige* actuet actu suo

Pag. 125. *lin.* 21. et hoc habeat *corrige* et hoc reale habeat

Pag. 132. *lin.* 11. actionem. *corrige* activitatem.

Pag. 134. *lin.* 25. appropinquatis *corrige* appositis

Pag. 137. *lin.* 30. Accedit, quod etc. *usque ad* pag. 138. lin. 12. *dele totum.*

Pag. 138. *lin.* 25. *v'd corrige v'dt*

Pag. 142. *lin.* 15. potentialiter, *corrige* virtualiter, *et sæpe infra; licet enim dicamus potentiam activam sicut potentiam passivam, attamen activa est ab actu substantiali, cui tribuitur virtus, virtualitas, actio; passiva vero est in termino substantiali, cui tribuitur potentia, potentialitas, passio. Quare sicut adverbium* potentialiter *proprie respicit potentiam receptivam, ita adverbium* virtualiter *proprie de activa dicitur.*

Pag. 143. *lin.* 31. potentialiter, seu per modum potentiæ *corrige* virtualiter, seu per modum potentiæ in actu primo existentis

Ibid. lin. 33. potentialis *corrige* virtualis

Pag. 143. *lin.* 34. potentialem *corrige* virtualem

Pag. 144. *lin.* 4. potentialiter. *corrige* virtualiter.

Ibid. lin. 5. esse in ubi est proprium *corrige* esse in ubi est esse in quodam actu secundo: virtus autem, ut sic, non est actus secundus, sed primus; ergo esse in ubi est proprium

Ibid. lin. 9. sed *corrige* quum secundum se non habeat *hic* et *ibi*, sed

Ibid. lin. 17. non est *corrige* est terminatio virtutis, non

Ibid. lin. 20. potentialem *corrige* virtualem

Ibid. lin. 32. potentialiter, *corrige* virtualiter,

Ibid. lin. 33. potentiale; *corrige* virtuale;

Ibid. lin. 35. actus, et non per modum solius potentiæ *corrige* actus secundi, et non per modum solius actus primi

Pag. 145. *lin.* 4, 5. id est potentialis, *dele hæc verba.*

Ibid. lin. 6. et conseq. *Adde*: Duplici modo aliquid potest esse virtualiter in *ubi*: vel quia id, de quo loquimur, ratione sui est actus incompletus, vel quia id, de quo loquimur, est quidem actus completus in omni *ubi* designabili, sed non est susceptivum formalis ubicationis, quum omnem ubicationem in se eminenter contineat. Hoc secundo modo convenit Deo esse ubique: quod non convenit virtuti creaturæ. Et res facile declaratur.

Pag. 146. *lin.* 4. potentialis, *corrige* virtualis,

Ibid. lin. 27. substantialiter *adde* et in actu secundo

Ibid. lin. 28. habere *corrige* esse virtualiter et in actu primo secundum

Pag. 147. *lin.* 1. potentialiter *corrige* virtualiter

Pag. 149. *lin.* 10. potentialitatem *corrige* virtualitatem

Pag. 150. *lin.* 11. sit *adde* modo suo,

Pag. 160. *lin.* 6. affirmando *adde* coniecturaliter

Pag. 165. *lin.* 5, 6. Valor unus . . . contrarias. *Dele, et substitue hæc verba*: Ante radicem sumi debet signum positivum, quia dx et dt sunt in nostro casu eiusdem signi.

Pag. 169. *lin.* 12. $a+x$ corrige $a-x$

Pag. 174. *lin.* 11. repulsivorum *adde* æqualium

Pag. 175. *lin.* 31. Licebit igitur etc. *dele totum usque ad finem eius numeri.*

Pag. 176. *lin.* 15–17. esse determinationem . . . perseverantem. *corrige ut sequitur*: esse id quo plura elementa in unum systema mechanicum primitivum vinculantur, seu determinationem eorum ad æquilibrium vel ad motum oscillatorium circa unicum centrum inter angustos limites naturaliter perseverantem.

Ibid. lin. 22. ad *corrige* ad æquilibrium, vel ad

Ibid. lin. 35. ut se exercentium active, sed *corrige* ut sunt transitus ab actu primo ad secundum, seu ut existentium in fieri, sed ut sunt in actu secundo, id est

Pag. 177. *lin.* 2. determinantium. *Adde*: Evidens autem est, pro diversa proportione ac compositione contrariarum virium, posse haberi systema vel de se servans æquilibrium, vel de se exigens esse in quodam motu.

Pag. 177. *lin.* 13. ergo habet *corrige* si ergo ita constituatur, ut de se non admittat stabile æquilibrium, debet habere de se

Ibid. lin. 20. elementis ad *corrige* elementis vel ad quietem relativam in æquilibrio, vel ad

Ibid. lin. 25. elementorum *corrige* elementorum quiescentium vel

Ibid. lin. 28. ad talem motum *dele hæc verba.*

Ibid. lin. 32. molecularis: *corrige* molecularis, et non dicitur virtus, sed forma:

Pag. 178. *lin.* 1. passiva, sed *corrige* passiva solum, sed etiam

Ibid. lin. 17. oscillant. *corrige* oscillant, vel oscillare possunt, si ab extrinseco turbetur æquilibrium.

Ibid. lin. 26. ad motus *corrige* ad æquilibrium aut ad motus

Pag. 183. *lin.* 26. negative. *corrige* negative, nisi centro reali substituatur nucleus constans quodam numero elementorum dispositorum circa centrum geometricum systematis.

Ibid. lin. 28. motu, *adde* aut in æquilibrio,

Pag. 184. *lin.* 33, 34. centrum autem cum elementis attractivis propinquioribus *corrige* systema autem conflatum ex solis elementis centro propinquioribus

Pag. 185. *lin.* 1. nucleata. *corrige* centro-nucleata. Si vero molecula habeat plures nucleos concentricos, vocari poterit binucleata, trinucleata etc.

Ibid. lin. 5. quædam censenda sunt *corrige* quædam fluida, id est ponderabilia, censenda sunt

Ibid. lin. 20–25. Relicta . . . . tetrahedra. *Dele totum, et substitue hæc verba:* Et primo occurrit molecula tetrahedra pure centrata, quæ est omnium simplicissima.

Pag. 186. *lin.* 2. tetrahedra *adde* centrata.

Pag. 188. *lin.* 34. octahedra *adde* centrata.

Pag. 190. *lin.* 35. regulari *adde* centrata.

Pag. 192. *lin.* 31. moleculæ, *adde* pure centratæ,

Pag. 193. *lin.* 1. centralis, aut nuclei tenentis locum centri attractivi. Moleculæ differunt *corrige* centralis. Si vero considerentur moleculæ centro-nucleatæ, determinabuntur in iis leges motus et æquilibrii per duas æquationes, quarum una ad nucleum, alia ad involucrum moleculæ pertinebit. Moleculæ pure centratæ differunt

Pag. 197. *lin.* 7, 8. videtur locum habere *corrige* transiens videtur locum habere posse

Pag. 199. *lin.* 30. Porro occupatio etc. *Propter correctionem supra factam circa constitutivum formale moleculæ, tota hæc discussio de extensione corporum fit inexacta et inutilis. Deletis igitur quæ sequuntur usque ad pag.* 201. *lin.* 19, *hæc clariora et simpliciora substituantur*:

107. Statim autem notandum est, quod extensio materialis est quidem extensio realis, sed necessario potentialis. Nam materia proprie et rigorose non est nisi potentia realis existens actu suæ formæ: quod si

eadem materia actuatur etiam actu accidentali, id est constituitur in motu, etiam sic erit adhuc in potentia, quum motus sit actus entis in potentia ut in potentia. Hinc extensio potest esse realitas potentialis dupliciter: primo, prout materia concipitur esse simpliciter in potentia reali ad recipiendum motum: secundo, prout materia concipitur esse in eo actu potentiali qui dicitur motus. Primo modo extensio est realitas *ex toto potentialis* ratione sui, et accipitur statice: secundo modo extensio est realitas *successive actualis*, et accipitur dynamice.

108. Mirum alicui videri potest quod detur *realitas ex toto potentialis;* realitas enim dicit aliquid actu: et quod est ex toto potentiale, non est aliquid actu. Sed considerandum est, realitatem actualem, quæ prædicatur de extensione, non competere illi sub formali conceptu *extensionis*, sed sub formali conceptu *distantiæ*. Distantia enim est relatio realis habens reales terminos et reale fundamentum: sed hæc realitas, quæ est distantia, habet hanc *proprietatem potentialem* quod possit a materia percurri per motum: et hæc ipsa proprietas ducit nos ad formalem conceptum extensionis, quum propter possibilitatem motus se extendentis inter terminos distantiæ, ipsa distantia dicatur extensio quædam. Non ergo est mirum, quod extensio sit *tota potentialis*, quum eius formalitas tota sit in potentialitate materiæ ad motum, et quod simul sit *realitas*, quum sit proprietas distantiæ realis. Hoc ipsum alio modo exponi potest; nam materia in se considerata est realitas ex toto potentialis, quum non sit nisi simplex potentia passiva complens ens reale, ut ex alibi dictis constat. Non ergo est mirum, quod enti materiali tribuatur accidens reale ex toto potentiale, quale est extensio; accidentia enim imitantur substantias in quibus sunt, aut ex quibus resultant. Sic igitur, accepta materialiter distantia tamquam aliquo ente reali relativo, et considerando illam sub formalitate percurribilitatis, habebitur realitas relativa sub formali conceptu ex toto potentiali: et hæc realitas, ut sub tali formalitate, vocabitur *extensa* ut aliquod concretum: ipsa vero formalitas potentialis vocabitur *extensio* in abstracto. Nulla est ergo difficultas in extensionis realis conceptu, etiamsi extensio, ut extensio, sit tota potentialis. Hæc extensio dici potest *realis* simpliciter, et *materialis in potentia.*

109. Si vero extensio accipiatur secundo modo, seu dynamice, habebitur materia actu se extendens a termino ad terminum per motum: et tanta erit extensio, quanta distantia percursa. Hæc extensio non est extensio secundum materiam ut sic, sed secundum materiam motam, seu *secundum motum* qui est in materia: et differt a præcedente per hoc, quod distantia, quæ prius concipiebatur ut percurribilis corpori, iam concipitur actu percurri. Quia vero motus est semper in fieri, etiam hæc extensio est semper in fieri; unde etiam ipsa est potentialis per actum potentialem motus. Hæc extensio dici potest *realis, et materialis actu successive.*

110. Quando corpora dicuntur *extensa*, sensus est quod corpora habent extensionem *realem* simpliciter, et *materialem in potentia.* Nam etiamsi moleculæ corporum, dum agunt in aliquem ex nostris sensibus, sint etiam

in quodam motu intrinseco, non tamen ex hoc dicimus corpora extensa, sed ex proprietate quam habent ostendendi partem extra partem, id est plura spatii puncta occupata sine sensibili interruptione. Occupatio vero de se non dicit motum, sed simpliciter esse. Ad hæc, motus moleculares non sunt visibiles, nec continuantur ab extremo ad extremum corporis extensi per modum unius, sed singuli habent suos terminos distinctos et discretos: contra extensio corporis et visibilis est, et unum continuum repræsentans: item extensio motus non fit nisi secundum lineam: contra extensio corporum concipitur secundum omnem sensum. Ergo extensio corporum est extensio statica, non dynamica. Quum vero densum et rarum non faciant maius aut minus volumen, quantitas materiæ, quæ est in corpore, ad extensionem eius non pertinet: unde concluditur, solam quantitatem spatii relativi a limitibus corporis determinatam continere totam rationem extensionis corporum, quæ idcirco definiri potest *realis percurribilitas spatii limitibus corporis determinata.* Quamvis autem extensio corporum sit statica, non possumus cognoscere aliquam extensionem, immo nec distantiam, nisi per motum. Ratio est, quia datis duobus punctis A et B in spatio distinctis, non possumus unum ad aliud referre, nisi nos ipsi nostro intuitu, sive oculorum, sive imaginationis, ab altero ad alterum transferamur, et sic percurramus illam distantiam, quæ est percurribilis inter A et B. Qui ergo concipit distantiam, movetur saltem mentaliter per distantiam illam, et ducit mentaliter illam lineam continuam, quam duceret realiter unum ex punctis extremis, si eam percurreret. Hinc fit, ut nulla distantia concipi possit independenter a motu, et ut omnis distantia cogitetur ut extensa ob percurribilitatem illius per motum. Hinc etiam sequitur, extensionem corporum non deduci ex eorum impenetrabilitate, sed ex possibilitate motus inter extremitates corporum experimentaliter cognita.

111. Contra eos vero, qui ponunt materiam extendi per simultaneam occupationem continuam, implendo spatium occupatum, sufficiat notare quod *occupare* non est *implere,* quidquid præiudicia etc. *sicut in pag.* 201. *lin.* 20 *et seqq.*

Pag. 202. *lin.* 1. secundo notandum etc. *dele totum usque ad pag.* 204. *lin.* 31 *inclusive.*

Pag. 205. *lin.* 27. moventur *corrige* moveri contingat

Pag. 206. *lin.* 26–30. nam actiones singulorum . . . . aliquem motum: *dele hæc verba.*

Pag. 207. *lin.* 23. appropinquentur: *corrige* fiant prope:

Ibid. lin. 32. appropinquantur, *corrige* appropinquant,

Pag. 209. *lin.* 10, 11. et combinabuntur utriusque motus, id est motus elementorum unius moleculæ fiet secundum legem *corrige* et componi ex iis poterit unum systema resultans, habens legem

Ibid. lin. 13. alterius *corrige* utriusque

Pag. 210. *lin.* 10. octo *corrige* molecula vel

Pag. 211. *lin.* 7. motus oscillatorii *corrige* mechanica

Pag. 211. *lin.* 9. motus *corrige* mechanicæ
Ibid. lin. 11. motus *corrige* lex
Ibid. lin. 12. lex motus propria *corrige* lex propria
Ibid. lin. 15. licet *corrige* si fiat hypothesis quod
Ibid. lin. 16. oscillandum *corrige* consistendum
Pag. 216. *lin.* 9, 10. *dele totam parenthesin.*

Ibid. lin. 12–19. repulsivum, si . . . . consideranti patebit. *Dele, et corrige ut sequitur:* repulsivum, facta compressione, elementa A nuclei (fig. 17) recedent a centro R dum elementa r involucri coguntur appropinquare, ut calculo facile ostenditur, et necessario tendent ad primitivam æquilibrii positionem recuperandam.

Ibid. lin. 23–25. de liquidis. Fluida . . . . dictum est n. 90. *corrige* de liquidis, et fluidis expansivis. *Reliqua dele.*

Pag. 217. *lin.* 6. molecularum, *adde* vel ut aliæ viciniores moleculæ intruderent se in spatium interiacens;

Pag. 220. *lin.* 24. tantum *corrige* ad summum

Pag. 228. *lin.* 20. constare. *corrige* constare *. *et adde notam sequentem:* * Newton (Princip. vol. iii. propos. 41. probl. 21) ait: *Et hinc rursus colligitur, spatia cœlestia vi resistendi destitui, utpote in quibus non solum solidà planetarum et cometarum corpora, sed etiam rarissimi caudarum vapores motus suos velocissimos liberrime peragunt, et diutissime conservant.* Sunt qui propter cometam ad Encke nominatum, cuius revolutio brevior facta est, suspicentur iterum ætheris resistentiam: a quibus quæri potest, cur æther huic soli cometæ resistat; si enim æther haberet vires repulsivas, omnibus corporibus cælestibus resisteret, et saltem in caudis aliorum cometarum sensibilem retardationem causaret: quod est contra omnes observationes. Considerandum est igitur, quod corpora cometica videntur pati intrinsecos motus in suis nucleis, vel circa ipsos; quia alias et alias formas sæpe assumunt, et sæpe immanium vulcanorum more videnture ex una vel altera parte exhalare aliquam materiam: hæc autem actio vulcanica potest omnino assignari ut probabilis causa possibilium mutationum in orbitis cometarum. An non videmus, ignes artificiales nostros pro singulis partialibus explosionibus mutare intensitatem aut etiam directionem motus? Si autem nucleus cometæ in aliqua suæ superficiei parte patiatur explosionem (actioni solis propinquioris valde probabiliter debitam), poterit et debebit alterari eius motus sive multum, sive parum, sive per retardationem, sive per accelerationem, pro intensitate, duratione et directione explosionis. Et hæc fortasse est causa cur orbitæ cometarum etiam post calculos accuratos manent satis incertæ.

Pag. 229. *lin.* 6–8. circiter ducentas . . . . particularum milliones. *corrige* circiter 2463 vibrationes luminis violacei, ideoque saltem 2463 particulas vibrantes: quare in uno millimetro cubico sunt saltem 12,500,000,000 particulæ ætheris *. *Et adde notam sequentem:* * Velocitas transmissionis luminis solaris, accepto millimetro pro unitate, est iuxta recentes experientias et deductiones D. Foucault 298,000,000,000.

Longitudo vibrationis luminis rubri, sumendo millimetrum pro unitate, est 0·000645, et longitudo vibrationis luminis violacei erit 0·000406, unde deducitur quod in uno millimetro fiunt circiter 1550 vibrationes rubri, et 2463 vibrationes violacei.

Pag. 230. *lin.* 18. dependentem *corrige* dependens

Pag. 232. *lin.* 14. aliam *corrige* illam

Pag. 233. *lin.* 27. corpus *corrige* post corpus

Pag. 253. *lin.* 3. Fundamentum *corrige* Entitas

Pag. 254. *lin.* 21. et virtualiter, *dele.*

Pag. 255. *lin.* 8. terminatum *adde* bis vel pluries,

Ibid. lin. 19. poterit etiam in concreto spatium relativum definiri relatio inter plura ubi. *corrige* ideo esse terminos cum possibilitate motus ad alterutrum est esse relationem inter *ubi* et *ubi.*

Pag. 257. *lin.* 5. relationem spatii, *corrige* relationem distantiæ,

Pag. 260. *lin.* 12. virtualem: *corrige* virtualem (propter quod etiam repugnat materia *actu* continua, quum actus dicat formalitatem):

Pag. 261. *lin.* 27. accidens, sed potentia accidentis, id est *corrige* accidens receptum in substantia, sed

Pag. 262. *lin.* 16. apertus *corrige* apertum

Pag. 267. *lin.* 30 *etc.* *Dele totam responsionem, et substitue hanc, quæ sequitur*: Respondeo *dist. ant.* una quantitas voluminis *c. ant.*, massæ *subdist.* naturaliter *c. ant.*, supernaturaliter *n. ant. et cons.* Ad probationem *c. M. dist. min.* effectus formalis quantitatis voluminis *c. min.*, quantitatis massæ *n. min.* et *dist. cons.* una quantitas voluminis *c. cons.*, una quantitas massæ, saltem supernaturaliter *n. cons.* Et ratio est, quia singula elementa nullum habent volumen; ergo obiectio nihil valet contra singula elementa. Si autem singula elementa bilocentur, eadem massa habebit bis volumen resultans ex duplicata eorumdem elementorum dispositione in distinctis ubicationibus. Et licet una locatio sit illi adventitia, nequit dici non sua; nam eo ipso quod est locatio suæ substantiæ, est sua locatio.

Pag. 274. *lin.* 31, 32. ipsum creari est ex non esse fluere ad esse. *corrige* omne creatum est in motu ad finem.

Pag. 275. *lin.* 4. creabilium *dele.*

Pag. 283. *lin.* 19, 20. lineas, ut ostendimus in tractatu de substantia corporèa c. III. n. 109. *corrige* lineas.

Pag. 288. *lin.* 16. autem *adde* (si detur in mundo alicubi quies absoluta)

Pag. 292. *lin. ult.* inesse *corrige* in esse

Pag. 303. *lin.* 21–23. intrinsecæ: quare . . . . pure locali. *corrige* intrinsecæ. *Dele reliqua.*

Pag. 305. *lin.* 22–26. in specie: etsi enim . . . . spectato. Nihilominus, *corrige* in specie. Nihilominus,

Pag. 307. *lin.* 1–18. *dele totum, et substitue prout sequitur:* Respondeo, motum in materialibus posse dupliciter sumi: primo pro actu, quo mobile immutatur in sua potentialitate *intrinseca* recipiendo in ipsa determina-

tionem ad mutandum *ubi*: secundo pro actu quo mobile fluit per successivas ubicationes, a quibus successive denominatur aliter et aliter se habens *extrinsece*. Motus ergo alius consistit in proprie dicta passione mobilis secundum ipsius materiam, et proprie dicitur momentum motus: alius consistit in quadam alia passione improprie dicta, seu secundum solam ubicationem eiusdem materiæ. Dicitur enim ubicatio pati mutationem, dum fit transitus de uno *ubi* ad aliud, licet ubicatio non sit subiectum nisi extrinsecæ denominationis novæ, quia est subiectum solius relationis extrinsecæ. Motus hic secundus proprie dicitur *motus localis*. Dico igitur, motum localem esse essentialiter evolutionem vel generationem extensi ex intenso, seu esse actum, quo intensitas momenti motus evolvitur secundum extensionem continuam. Ratio est, quia actio moventis habet non solum intensitatem, sed etiam directionem determinatam: unde est quod mobile dum recipit momentum motus quoad intensitatem, recipit etiam directionem: quam quum sequitur (nam sequi illam debet ob suam indifferentiam ad omne *ubi*), intensitas momenti dicitur evolvi successive secundum extensionem localem. Est ergo motus localis evolutio intensitatis in extensionem.

Pag. 307. *lin*. 23. materiæ *adde* cuiusdam

Ibid. *lin*. 24. rationem *adde* cuiusdam

Pag. 308. *lin*. 5–17. Ad reddendam rationem . . . . . intensitatem actionis. *Dele hoc totum*.

Pag. 312. *lin*. 31. influxum *adde* ulteriorem

Ibid. *lin*. *ult*. influxum *adde* ulteriorem

Pag. 315. *lin*. 3–15. Præterea etiam negligendo . . . . . esse infinitesima. *Dele hoc totum*.

Pag. 316. *lin*. 2. rectilinea; *corrige* rectilinea*; *et adde notam sequentem*: * Hæc propositio non contradicit iis quæ diximus in tractatu de substantia corporea (n. 15) contra Goudinium: ibi enim agebatur de continuitate materiæ, quæ si daretur, esset actualis, et constitueret aliquid staticum; hic vero agitur de linea continua, quæ non est materia, sed vestigium a nobis imaginatum motus successivi, cuius continuitas est dynamica et potentialis tantum.

Pag. 327. *lin*. 6, 7. Extensio corporea est occupatio spatii per motum vibratorium (n. 106, 107) *corrige* Extensio est continua et dupliciter accipi potest, statice et dynamice (n. 106–109)

Ibid. *lin*. 8. Notantur plura circa extensionem (n. 108–111) *corrige* Extensio corporum est realitas ex toto potentialis (n. 110).

Extensum occupat, non implet spatium (n. 111).

IN SECUNDO VOLUMINE.

In præfatione pag. viii. *lin*. 7. concordaturum. *corrige* consensurum.

Pag. 9. *lin*. 1. actus amoris *corrige* actus amoris* *et adde notam sequentem*: * Etsi res de se loquitur, cupio tamen monere explicite, actum

amoris de quo hic sermo est, sicut et actum cognoscitivum de quo supra diximus, non esse actus alicuius *facultatis* cognoscitivæ aut volitivæ; nam hæ facultates non concipiuntur nisi in natura physice completa; sed esse actum metaphysicum ut complebilem suo termino et complemento substantiali. Actus autem accidentales cognoscendi et volendi supponunt actum hunc substantialem quo agens constituitur actu in tali natura, quum unumquodque agat prout est in actu. Vide infra n. 33 et 40.

Pag. 9. *lin.* 14, 15. quum procedant ab eodem principio (sunt enim eiusdem entis) *corrige* quum constituantur terminatione unius et eiusdem actus primi,

Pag. 11. *lin.* 20. in quo solo *corrige* quod est unum, etsi

Pag. 12. *lin.* 23. affectivam. *corrige* affectivam*. *Et adde notam sequentem*: * Fortasse melius dici potest, complacentiam illam substantialem procedentem ex conspiratione actus cognoscitivi et termini cogniti esse amorem affectivum tantum; probabiliter enim amor appretiativus oritur ex subsequenti operatione accidentali, per quam attingitur propria entitas *secundum quod quid est.* Conspiratio autem supradicta non est cognoscentis cognitum secundum quod quid est, sed tantum secundum *quod est* simpliciter. Attamen S. Thomas admittit angelum per suam substantiam seipsum immediate cognoscere secundum quod quid est, ut infra (de homine n. 96 in nota) dicetur: et in hoc casu conspiratio actus et termini compleri potest per amorem non solum affectivum, sed etiam appretiativum.

Pag. 15. *lin.* 9. passive *adde* vel potius resultative.

Pag. 21. *lin.* 22. dico formam metaphysicam, *dele.*

Ibid. lin. 23. physicam *adde* sed logicam.

Ibid. lin. 24. metaphysica *corrige* logica

Pag. 24. *lin.* 11. concedere. Numeri enim etc. *dele totum usque ad pag.* 25. *lin.* 11. *et corrige ut sequitur*: concedere, quando agitur de entibus physice simplicibus. Nam in physice simplicibus gradus perfectionis non habent se ut unitates discretæ: et ideo non possunt simplicia differre sicut numeri, nec mutare speciem propter magis vel minus perfectionis. Notandum enim est, numeros per additionem mutari in specie numeri tantum, *non in specie entis*: de qua re agemus infra (de accidentibus, n. 74).

Pag. 25. *lin.* 12. Itaque *corrige* S. Thomas

Pag. 30. *lin.* 13. physice *corrige* physicus, seu

Pag. 31. *lin.* 21. nequit esse *corrige* nequit haberi

Pag. 33. *lin.* 32. quod facultas *corrige* quod id quo constituitur formaliter facultas

Pag. 34. *lin.* 28. ipse fit *corrige* ipse ponitur intra sphæram intellectus, et fit

Ibid. lin. 32. præcisivo *dele.*

Pag. 38. *lin.* 2. esse *adde* saltem æquivalenter, ut explicabitur infra (n. 83),

Pag. 44. *lin.* 10, 11. ubicationem actu signatam per motum materiæ. *corrige* directionem ubicativam receptam in materia per actionem moventis.

Ibid. lin. 15. motum *corrige* directionem motus

Pag. 46. *lin.* 26. significet de duabus *corrige* significet, post apprehensionem rei singularis, ad intellectivam facultatem pertinere facere universalia per abstractionem, et sic de duabus

Pag. 49. *lin. ult.* intendit. *adde*: Proprie tamen voluntas non movetur ab intellectu, sed ab ipso obiecto ut cognito.

Pag. 51. *lin.* 16. potentialiter, *corrige* aptitudinaliter,

Pag. 53. *lin.* 24. bona. *corrige* bona, a quibus moveri potest eius passivitas.

Pag. 57. *lin.* 12. metaphysica *adde* minore*, *et deinde pone notam sequentem*: * Ut plenius intelligantur quæ dico hic et in pluribus locis de distinctione formali, de qua philosophi multum disputaverunt, iuvabit hic nonnulla de identitate et distinctione ordinate exponere.

I. Identitas est *relatio fundata in unitate entis.* Potest autem hæc unitas esse vel unum ens physice completum, vel unum ens metaphysicum, vel unum ens logicum. Tres igitur erunt species identitatis: physica, metaphysica, logica.

a) Identitas physica est relatio fundata in unitate entis physici, estque realissima identitas. Dividitur autem in *adæquatam* et *inadæquatam*, vel maiorem et minorem. Identitas adæquata est quum unum ens sibi ipsi simpliciter comparatur: et talis est identitas Ciceronis consulis cum Cicerone Quinti fratre, quoad physicam entitatem. Identitas inadæquata est quum totum physicum comparatur suæ parti physicæ, ut quum Petrus comparatur suæ animæ.

b) Identitas metaphysica est relatio fundata in unitate entis metaphysici: et est realis metaphysice. Dividitur etiam hæc in *adæquatam* et *inadæquatam.* Adæquata est quum unum ens metaphysicum sibi ipsi simpliciter comparatur: et talis est identitas Petri pueri et Petri senis cum seipso secundum suam humanitatem, quæ est forma metaphysica. Patet enim, quod si consideraretur humanitas Petri ut ens physicum, nulla haberetur identitas; quia physica humanitas Petri pueri non est identica physicæ humanitati Petri senis. Inadæquata est quum totum metaphysicum comparatur suæ parti, ut quum Socrates sedens (seu compositum metaphysicum ex Socrate et sessione) comparatur sibi non sedenti. Tunc enim Socrates sedens habet rationem subiecti in quo actu est forma sessionis: compositum vero ex subiecto et forma est compositum metaphysicum: Socrates autem non sedens est pars tantum illius compositi. Quod autem hæc identitas sit metaphysica tantum patet ex hoc quod substantia Socratis, ut identica est in Socrate sedente et non sedente, concipitur ut indifferens ad sessionem vel non sessionem; substantia autem sic indeterminate accepta non est ens physicum, sed metaphysicum; quia ens physicum est ultimo determinatum.

c) Identitas logica est relatio fundata in unitate entis logici: et non est realis, sed mentalis, seu rationis. Dividitur autem in eam, quæ habet fundamentum in re, quæ dici posset *maior*, et in eam quæ non habet fundamentum nisi in mente, quæ dici posset *minor*. Habet fundamentum in re identitas equi cum homine sub conceptu animalis; quia animalitas est quidem in equo et in homine realiter, sed non est realiter una; ut enim est realiter in homine, includit animam rationalem, ut vero est realiter in equo includit animam irrationalem: quare animalitas, ut est quid commune homini et equo, non est nisi ens logicum, quo repræsentatur genus. Idem dic de identitate Petri cum Paullo quoad humanitatem: humanitas enim non est numerice, sed specifice tantum identica in individuis: et species est ens logicum. Contra non habet fundamentum in re identitas inter *saxum* et *subiectum* propositionis, qua dico: *Saxum est grave*: et similiter identitas inter *animal* et *genus*, inter *est* et *copulam* et alia eiusmodi; evidens enim est, unitatem quæ in his invenitur esse unice per conceptum, quum genus, subiectum, copula etc. sint entia in intellectu tantum.

II. Distinctio est *negatio identitatis*: et ideo magis est negatio relationis, quam relatio; ponuntur enim termini, sed non fundamentum quo referantur. Tot autem evidenter esse debent distinctionis species, quot negari possunt species identitatis.

a) Primo igitur, si negetur identitas realis physica fundata in unitate numerica, habebitur distinctio realis physica: dicetur autem *maior*, si identitas negetur adæquate, ut quum ex toto negatur identitas inter Socratem et Platonem: *minor*, si identitas negetur inadæquate, ut quum non ex toto negatur identitas inter Petrum et eius animam, vel inter domum et eius tectum, inter Europam et Germaniam, etc. Itaque distinctio realis maior postulat ut totum physicum negetur de alio toto physico: minor postulat ut totum physicum negetur de parte physica, vel pars de toto.

Ea quæ realiter physice distinguuntur possunt enuntiari terminis abstractis. Sic humanitas et brutalitas realiter distinguuntur, licet nec humanitas nec brutalitas ut sic existant. Ratio est, quia licet termini, qui comparantur, obtineantur per abstractionem, non tamen per abstractionem introducitur negatio identitatis, quæ *omnem abstractionem præcedit* realiter in ipso homine et bruto, ex quibus devenitur ad humanitatem et brutalitatem.

Certissimum signum distinctionis realis physicæ est separatio vel separabilitas eorum, quæ distincta dicuntur: ita ut, quando distinctio est maior, utrumque valeat separate existere, quando vero est minor, unum de duobus valeat existere separate. Ratio est, quia quæ sunt physice adæquate distincta, existunt distincto actu physice. Si autem distincto actu physice existunt, existentia unius non pendet ab existentia alterius. Quando vero distinctio est minor, tunc unum totum physicum non existit ut totum nisi per actum uniuscuiusque partis, ut Petrus per corpus et

animam: sed tunc, etsi per separationem animæ a corpore pereat compositum Petrus, non tamen perit anima, quæ est actus physicus independenter a composito. Similiter non potest haberi Europa separata a Germania, sed potest haberi Germania sine Europa: et generaliter quæcumque realiter physice distinguuntur necesse est ut actu distincte existant; et consequenter ut separari possint saltem ut pars a toto.

Et hic dicendum est aliquid de distinctione reali modali, circa quam diversimode loquuntur auctores. Quidam enim dicunt esse distinctionem realem modalem v. gr. inter ceram et eius rotunditatem, inter animam et eius affectionem, et generatim inter *substantiam* et *accidens* in ea existens. Alii distinctionem realem modalem videntur ponere inter ceram simpliciter et ceram rotundam, inter animam simpliciter et animam sic affectam, etc. Alii demum distinctionem realem modalem ponunt inter ceram rotundam et eamdem ceram factam quadratam, inter animam sic affectam et animam aliter affectam, inter compositum ex substantia et accidente et aliud compositum ex eadem substantia et alio accidente.

Prima ex his tribus sententiis tribuit ceræ et rotunditati actus realiter physice distinctos saltem inadæquate; secus non haberentur realitates physice distinctæ. Sed rotunditas, quum sit forma indigens subiecto, non est actus physicus, sed metaphysicus, et debet compleri in materia ceræ, ut possit existere. Similiter cera, si cogitetur sine figura, cogitabitur ut subiectum metaphysicum, non ut ens physicum; quia cera, ut existens physice, existit sub aliqua determinata figura; et sic impossibile est tam habere ceram sine ulla figura, quam habere eius figuram aliquam sine cera. Ex hoc satis lequit, ceram et figuram eius constituere unum actum physicum: et sic non dari ullam realem distinctionem modalem physicam inter substantiam ut sic et accidens eius. Ad hæc notetur, quod substantia et accidens differunt in ipsa linea entis, quum ens non univoce prædicetur de substantia et accidente: et ideo, secundum hoc, plus differt substantia ab accidente, quam substantia ab alia substantia; quare distinctio inter ceram et rotunditatem, si esset physice realis, esset maior quam omnis distinctio: hoc autem nequit dici de modali distinctione.

Secunda sententia habet idem fere inconveniens; quia licet cera rotunda sit actus physicus, attamen cera simpliciter (id est absque accidentibus, seu absque modo essendi) non existit physice, sed concipitur ut subiectum metaphysicum tantum, in potentia ad formas accidentales. Et ideo, quum non habeantur actus physice distincti, impossibilis evadit distinctio realis physice.

Tertia sententia dat veram ideam distinctionis realis modalis. Si enim cera prius rotunda comparetur cum cera facta quadrata, uterque terminus erit physice realis, et rotunditas prius existens physice in cera ut actus eius, realiter differet a quadratura quæ deinde existet physice in ipsa ut alius actus eiusdem. Dicitur autem distinctio realis *modalis*, quia negatio identitatis cadit supra modos reales essendi, non supra substantiam rei, in qua illi modi accipiuntur: evidens enim est, distinctionem esse præ-

cise inter ea, quorum identitas negatur. Hæc distinctio modalis dici potest *formalis realis*; siquidem id cuius ratione negatur identitas ceræ cum seipsa est forma hæc et forma illa realiter in cera existens.

b) Secundo, si negetur identitas realis metaphysica fundata in unitate entis metaphysici, habebitur distinctio metaphysice realis. Dici autem debet *maior*, si totum metaphysicum de toto metaphysico negetur: *minor*, si negetur totum de parte, vel pars de toto. Distinctio realis metaphysica maior est quando comparatur actus ad terminum, vel potentia ad actum, vel forma ad materiam: minor est quando comparatur sive actus solus sive potentia sola ad ens completum ex utroque resultans. Ad hæc distinctio realis metaphysica maior habet locum non solum inter actum substantialem et eius terminum, sed etiam inter formam accidentalem et eius subiectum: ita ut omne omnino ens constet principiis metaphysice realiter distinctis. Et similiter distinctio realis metaphysica minor habet locum etiam quando forma accidentalis comparatur ad totum compositum metaphysicum, ut quum inflexio digiti comparatur ad ipsum digitum inflexum, vel quum anima habens speciem intelligibilem comparatur ad illam speciem, vel quum velocitas corporis comparatur motui existenti cum ea velocitate.

Si comparetur v. gr. una velocitas cum alia velocitate, negligendo simpliciter considerationem subiecti in motu existentis, habetur distinctio *formalis metaphysica*: formalis, quia negatur identitas formæ; metaphysica, quia velocitas ut sic est actus metaphysicus, nec existit ut sic, sed exigit subiectum. Esset vero formalis physica, si compararetur v. gr. saxum ut habens hanc velocitatem cum seipso ut habente aliam velocitatem; tunc enim compararentur realitates physicæ modaliter distinctæ.

c) Tertio, si negetur identitas logica, habebitur distinctio logica, quæ iterum dici poterit *maior* vel *minor*, prout habebit, vel non habebit, fundamentum in re. Sic divina immensitas et æternitas distinguuntur ratione cum fundamento in re, quia realiter et non ex conceptu tantum Deus est et immensus et æternus, sed hæc duo in ipso Deo sunt unum, et sic distinguuntur tantum conceptu. Nec enim potest inter hæc attributa poni ulla distinctio formalis; quia formalitates distinctæ, sub quibus immensitatem ab æternitate discernimus petuntur ex consideratione terminabilitatis *extrinsecæ* tantum: et ideo non sunt in Deo ipso. Similiter, quando humanitas concipitur distincta in animalitatem et rationalitatem, habetur distinctio logica tantum, seu rationis, quia animalitas hominis est per animam rationalem, quam includit: et sic duo illi conceptus rem identicam repræsentant sub duobus aspectibus (seu formalitatibus rationis) cum fundamento in re. Distinctio minor rationis habetur, quando distinguitur v. gr. homo ab animali rationali, ut definitum a definitione, vel ut subiectum a prædicato: quæ distinctio in solo modo concipiendi fundatur.

Ad respondendum iis, qui distinctionem formalem metaphysicam negant, nota primo, quod *negatio* unitatis præcisione *obtenta*, et negatio

unitatis præcisione *obtentæ* non sunt idem. Sic actus et potentia sunt conceptus præcisivi, sed carentia identitatis inter actum et potentiam non introducitur a mente, quum opposita sint a parte rei. Contra in homine animalitas et rationalitas sunt idem realiter; et ideo negatio unitatis inter hæc duo fit per præcisionem mentis. Nota secundo, quod aliquando distinctioni *formali* opponitur distinctio *virtualis*: tunc sensus est quod termini habent formale esse, vel habent virtuale tantum, seu in virtute causæ. Sic homo existens realiter virtualiter distinguitur ab homine quodam possibili, et realiter formaliter distinguitur ab homine actu existente. Et hoc modo videtur distingui etiam ens a nihilo: in quo casu distinctio dicitur *negativa*. Item Petrus ut possibilis et Paullus ut possibilis distinguuntur realiter virtualiter tantum, quia sunt tantum duo termini apti ad habendum esse reale distinctum. Non raro tamen etiam distinctio rationis dicitur *virtualis* quando habet fundamentum in re; quia virtus una et eadem unius rei æquivalet pluribus diversum conceptum efficientibus: sed tunc distinctio non est *realis virtualis*, sed *virtualis rationis*. Et hæc de distinctione sufficiant.

Pag. 57. *lin.* 15. diligentis: *corrige* diligentis, quarum secunda includit aliquid reale, quod non includitur in prima:

Ibid. lin. 18. virtualiter *corrige* ratione

Pag. 58. *lin.* 2. cœca, *corrige* cœca, procedit tantum de formalitate sub qua attingitur obiectum iam cognitum, non vero de ipsa virtute activa voluntatis, præsertim eligentis:

Ibid. lin. 19, 20. primo et per se *corrige* primo

Pag. 71. *lin.* 24. disparitione. *Adde*: Septimo tandem notari potest quod exposita sententia valere potest ad probabiliter respondendum quæstioni satis difficili, id est, quomodo angelus possit apprehendere existentiam corporum. Si enim possit se constituere sic localiter in loco, tolletur difficultas dicendo, angelum, quotiescumque cupit materialia aliqua apprehendere, constituere se prædicto modo localiter per simulata materiæ puncta, in quibus reddit se indifferentem ad recipiendam actionem virium corporearum: et per hoc facere se capacem recipiendi species intellectuales rerum sensibilium. Quando vero non vult his materialibus occupari, statum hunc localis coordinationis deserit, aut cessat se exhibere indifferentem ad recipiendas actiones corporum.

Pag. 80. *lin.* 26. intelligere *adde* aut alio modo affici.

Pag. 81. *lin.* 26. circa *corrige* terminatum ad

Pag. 86. *lin.* 22. extrinsecæ. *corrige* ob mutationem termini. Relatio autem non recipitur in subiecto, et non causat intrinsecam mutationem.

Pag. 90. *lin.* 5. et sub *corrige* si sub

Pag. 104. *lin.* 16. seu electiva *dele.*

Pag. 113. *lin.* 21. formalis virtutis effectivæ, qua agens agit, *corrige* termini ex quo dirigitur actio,

Pag. 135. *lin.* 5. personam, *corrige* personalitatem,

Pag. 144. *lin.* 6–11. sensus. Quod autem . . . . . percipere potest:

sed hoc *corrige sic*: sensus, vel potius quia intellectus aliquando accipitur in strictiori sensu ut est universalium, et ut a facultate primo apprehendendi distinctus. Et propter hoc qui ponunt materiam esse principium individuationis, dicunt materiam impedire intellectum, quia impedit universale, quum universale sit pura forma, vel exactius pura formalitas. Sed etiam hoc

Pag. 164. *lin.* 21. habet nisi passivitatem receptivam motus localis, *corrige* agit ad intra,

Ibid. lin. 24, 25. non est habere motum localem; primum enim est agere, secundum est pati; *corrige* est agere ad intra;

Pag. 165. *lin.* 2–15. apprehendendi. Nam .... recipiendum motum. *corrige* apprehendendi, et vis imaginativa, quæ operetur ad intra circa res primo apprehensas. Materia enim, utpote iners, nequit ad intra operari.

Ibid. lin. 18. intuitivus, *corrige* cognoscitivus,

Pag. 199. *lin.* 2. intelligibile; *adde* et dum causat impressionem in sensu, hoc ipso admonet etiam intellectum de existentia, præsentia et causalitate sua, quum in homine unum sit principium sentiendi et intelligendi:

Pag. 202. *lin.* 15. obiectorum ut *corrige* obiectorum

Pag. 203. *lin.* 25–28. non tamen .... præscindit. *corrige* et ut sic est ens pure logicum.

Pag. 204. *lin.* 18. negativum. *Adde notam sequentem:* Negant aliqui perceptionem convenientiæ aut disconvenientiæ sufficere ad affirmationem aut negationem. P. Tongiorgi (psych. n. 477 et seqq.) multis argumentis utitur ad probandum *mentis iudicium non esse situm in apprehensione convenientiæ vel discrepantiæ inter ideas.* Horum solutionem indicandam hic breviter censeo.

Prima eius ratio est hæc. Motivum actus differt ab actu ipso: sed apprehensio convenientiæ vel repugnantiæ est motivum actus: ergo. Prob. min.; nam si quæritur a te: Cur tale iudicium profers? respondebis: Quia sic res mihi visa est.

Respondeo *c. M. n. min.*, ad probat. dico sensum interrogationis esse: *Cur ita loqueris? quibus rationibus motus es?* et sensus responsionis est: *Quia sic iudicavi, quia habeo evidentiam.* Ubi notetur, talem interrogationem non habere locum, nisi quando agitur de iudiciis deductis. Dicitur autem *videri sibi* ex modestia, et ad exprimendum sensum propriæ fallibilitatis.

Secunda ratio. Apprehensio consequentiæ a conclusione differt, et non est iudicium sed iudicii causa. Sed apprehensio consequentiæ est apprehensio convenientiæ vel discrepantiæ inter conclusionis terminos. Ergo aliqua apprehensio convenientiæ et discrepantiæ non est iudicium.

Respondeo *dist. M.* in conceptu logico *c. M.*, in re *n. M.* et *dist. min.* est apprehensio mediante tertio *c. min.*, immediata *n. min.* et *contrad. cons*, *nego consequentiam.* Perceptio consequentiæ est perceptio convenientiæ duorum inter se obtenta per comparationem eorum cum tertio: et sic differt a simplici iudicio, quo duo immediate convenire percipiuntur. Sed

etiam in iudicio deducto perceptio convenientiæ est convenientiæ affirmatio.

Tertia. Iudicium potest esse imprudens et temerarium: sed perceptio convenientiæ aut discrepantiæ nequit esse imprudens et temeraria; ergo.

Respondeo *dist. M.* iudicium immediatum *n. M.*, deductum *c. M. et contrad. min. n. cons.* Dum quis temere iudicat v. gr. hunc hominem esse ebrium, æquivalenter sic procedit: *Præsuppono quod ubi est signum ebrietatis, ibi est ebrietas: atqui in hoc homine sunt signa ebrietatis; ergo in hoc homine est ebrietas.* Temeritas est in maiore quæ assumitur tamquam semper vera, non attendendo quod eadem res potest esse signum ebrietatis et alterius infirmitatis. Temeritas vero tribuitur iudicio consequenti ideo solum quia per hoc iudicium manifestatur temeritas suppositionis factæ a iudicante. Similiter qui temere iudicat laminam auream esse materialiter actu continuam sic æquivalenter procedit: *Præsuppono quod verum est illud quod video: atqui video aurum actu materialiter continuum; ergo.* Temeritas est in illo verbo *video*; si enim accipiat microscopium, statim cognoscet se non vidisse quod putat. Hinc illud *video* quod in maiore stat pro reali et positiva visione, in minore stat pro visione præsumpta, non attendendo quod possunt dari interruptiones adeo parvæ ut oculis non percipiantur. Non est ergo temeraria consequentia in se, sed propter operationem præcedentem: et ideo in iudiciis simplicibus et immediatis non datur temeritas. Monita autem, quæ dantur ad cavenda iudicia temeraria, fierent utique ridicula, ut Auctor ostendit, si applicarentur iudiciis immediatis: non autem si mediatis, ut ex dictis patet.

Quarta. Si iudicium est perceptio convenientiæ, iam nullum datur iudicium imperatum: atqui datur; ergo.

Respondeo, nullum iudicium immediatum esse imperatum; et sic argumentum non probat nisi de iudiciis deductis, quæ possunt esse imperata quantum ad applicationem intellectus ad præmissas ex quibus deducuntur. Iudicia enim imperata non sunt intrinsece evidentia, sed extrinsece ad summum; ut quum dico: *Quod certa auctoritate nititur verum est: sed certa auctoritate nititur Christi divinitas; ergo Christus est Deus*; imperium non fertur in consequentiam, sed in præmissas, et quidem non ad hoc ut iudicem præmissas esse veras, sed ad hoc ut apprehensa earum veritate ut sufficienter proposita, velim *manere* in tali statu sine ulteriori examine, eo quod motiva veritatis in eis deprehensa æstimem sufficientia ad quiescendum in illis. Quare quod imperatur non est præcise ipse actus faciendi iudicium, sed permansio et quies in iudicio facto: et hæc quoque indirecte imperatur, impediendo nempe intellectum ab ulteriore indagatione. Et ideo ex obiectione facta non sequitur perceptionem convenientiæ a iudicio distingui.

Quinta. Si iudicium est perceptio convenientiæ, nullum iudicium potest esse falsum; atqui potest; ergo.

Respondeo *n. M.*; nam etsi immediata perceptio obiecti nequeat esse falsa, potest tamen esse inadæquata, quin advertamus in quo idea deficiat

a repræsentatione obiecti. Hinc in compositione idearum facile oritur error. Si enim iudices aurum esse materialiter continuum, et hoc iudicium sit falsum, ratio est quia idea auri, quam habes, etsi sit vera, est deficiens (te non advertente) in repræsentatione continui: et origo erroris est hic confundere *non perceptionem interruptionis* cum ipsa *carentia obiectiva interruptionis*: ex hoc enim sequitur quod loco componendi aurum cum continuitate sensibili, componas illud cum continuitate absoluta. At hæc compositio non est immediata, præsupponit enim principium imprudens quod *illud non est in re quod non movet sensum*, unde, quia sensus non vident interruptionem, infertur carentia interruptionis. Iudicium ergo *aurum est materia continua* est consequentia vera, si addas restrictionem *apparenter*: falsa vero si non addas restrictionem, quia tunc fit maior quam præmissæ. Hoc vero *non addere restrictionem* est ex inadvertentia comitante perceptionem convenientiæ tantum; unde formalitas iudicii, ut sic, est *videre convenientiam*, ut autem falsi, est *non videre extensionem prædicati* quod dicitur convenire. Vide S. Thomam (p. 1. q. 58. a. 5).

Sexta. Iudicium stare potest cum ignorantia, et ferri ex præsumptione. Ergo non est apprehensio convenientiæ.

Respondeo *n. ant.* Iudicium stare potest cum errore, ut supra explicatum est, sed numquam cum simplici ignorantia. Sæpe autem ex præsumptione pura suspicio exprimitur externe ad modum iudicii, ut accidit etiam in proponendis difficultatibus; et tunc fit quidem apprehensio aliqua convenientiæ idearum, sed cognoscitur ut imperfecta, et quæ non sufficiat ad quiescendum in eo actu, et fortasse ut illusoria, quia iam positive cernitur in quo sit vitium ratiocinationis. Si ut imperfecta, iudicium probabile seu opinativum constituet; si ut illusoria iudicium sophisticum ad tentandos aliorum intellectus tantum: nam qui videt illusionem non acquiescit tali actui iudicandi, immo nec proprie iudicat.

Septima. Dubium est suspensio non perceptionis, sed assensus. Sed dubium deponitur iudicando. Ergo iudicium non est percipere convenientiam, sed assentiri.

Respondeo *n. M.*; nam, ut etiam Auctor concedit, ad exprimendum dubium dicere solemus: *non video quid mihi sentiendum sit: nescio cui parti assentiar* etc.; hoc autem est fateri, dubitantem adhuc non habere perceptionem convenientiæ. Attamen addo, perceptionem convenientiæ exprimere iudicium *in fieri* seu actum iudicandi, assensum vero exprimere iudicium *in facto esse* seu quietem actualem (vel habitualem etiam) intellectus in suo actu. Hinc quamdiu homo dubitat, et non potest quiescere intellectu in iis quæ apprehendit, dicitur non habere assensum: sed non ideo dici potest quod non habet actum iudicandi, quum potius ideo dubitet, quia iudicia plura opposita fert, in quorum nullo definitive quiescit.

Octava. Opinio est assensus cum formidine oppositi: sed opinio est iudicium; ergo iudicium non apprehensio est, sed assensus; secus enim opinio a dubio positivo non distingueretur.

Respondeo *c. M. dist. min.* opinio est iudicium in fieri, seu actus iudi-

candi *n. min.*, status mentis post talem actum *c. min.* et *n. cons.* Opinio autem a dubio positivo distinguitur ut status a statu, non ut actus ab actu. Vide dicta ad septimam rationem.

Nona. Certitudo est firma adhæsio veritati, et dicit firmitatem iudicii. Ergo primo iudicium est adhæsio mentis: secundo, quum adhæsio non detur nisi obiecto cognito, debuit adhæsionem præcedere intuitus convenientiæ. Ergo.

Respondeo *c. ant. dist. cons.* iudicium in facto esse *c. cons.* in fieri seu actus iudicandi *n. cons.* ad alterum *conc.* et hoc solum sequitur, quod quies in actu supponat actum.

Decima. Iudicium est a iure dicendo. Sed ius dicere non est apprehendere sed dare sententiam. Ergo.

Respondeo, vocabula imponi ad res exteriores significandas, et deinde transferri ad res internas: unde nil mirum esset quod iudicium dictum sit primo ad significandum quod iure dicitur, id est quod dicitur *cum cognitione*, et deinde ad significandam ipsam internam cognitionem. Cæterum verba *iudico, dedico, prædico, vindico, indico*, cum penultima brevi, non videntur a verbo *dicere* originem ducere. De qua re superfluum est hoc loco plura addere.

Undecima. Iudicii expressio est propositio, qua unum esse dicitur alterum: *A est B*. Expressio vero perceptionis convenientiæ est: *res mihi videtur ita se habere*. Ergo.

Respondeo *neg. ant.* quod secundam partem: quia illa est expressio iudicii *opinativi* tantum, et iudicium opinativum non exprimitur dicendo *A est B*, sed dicendo *mihi videtur A esse B*. Expressio vera perceptionis convenientiæ sicut et omnis iudicii est eadem: et vel est obiectiva, et tunc est hæc: *A convenit cum B*, vel est subiectiva, et tunc est hæc: *Video A convenire cum B*: et istud *video* non significat *mihi videtur*, sed *percipio, intueor, censeo, iudico*. Ad exprimenda vero iudicia opinativa, vel ad modestiam, adhibetur formula *mihi videtur*, vel *forsan*, vel *probabiliter*, vel quid simile.

Duodecima. Accidit, ut quis, percepta convenientia duorum, non audeat iudicium ferre. Ergo.

Respondeo *dist. ant.* si *iudicium ferre* accipitur pro ipso actu simpliciter iudicandi *n. ant.* si sumitur pro actu reflexo, quo quis se satis contentum reperit in simplici iudicio, et renuntiat novis inquisitionibus circa eius veritatem *c. ant.* et *n. cons.* Dicitur enim aliquis non audere ferre iudicium in hoc sensu quod, etsi habet iudicium probabile, non habet assensum firmum, sed agnoscit necessitatem ulterioris examinis, quia rerum convenientiam non adæquate percepit. Unde hæc ratio non concludit. Auctor vero putat (psych. n. 492) omne iudicium esse actum reflexum; *nam, ut ideæ comparentur*, inquit, *et ad invicem ordinentur, intellectus in suas ideas reversio necessario requiritur.* Sed dico, eum qui iudicat, non comparare *ideas*, sed *obiecta* ideis repræsentata; non ergo revertitur ad se, sed directe inspicit extra se. Et hæc sufficiant.

Pag. 211. *lin.* 34. non est magna, *adde* vel quia simultanee fiunt immutationes diversarum rationum se contemperantes,

Pag. 216. *lin.* 28. ruvidi . . . . ruvidum *corrige* asperi . . . . asperum

Pag. 226. lin. 21, 22. ad motum suæ passivitatis *corrige* ad obiectum

Pag. 227. lin. 21. quietem. *corrige* quietem *. *et adde notam sequentem*:

* Hæc quies non est confundenda cum otio; nam otium est non agere, hæc vero quies, licet excludat motum, non excludit actum, quum significet actualem permanentiam voluntatis in actu posito. Quod semel sufficiat explicite admonuisse, ne hoc *quietis* vocabulum, quo sæpe utor, in falso sensu accipiatur.

Pag. 230. *lin.* 9. positus est, *adde* facta advertentia,

Pag. 232. *lin.* 1. iudicium practicum *corrige* advertentia consequens iudicium practicum et actum primum complacentiæ

Ibid. lin. 4–9. Quia autem . . . . nequit non poni, *dele totum et corrige sic*: Ideo potentia proxime expedita ad opposita non est potentia ponendi actum complacentiæ, hic enim iam positus est,

Pag. 243. *lin.* 34. *Adde obiectionem quæ sequitur*:

Instabis. Testimonium conscientiæ vel esset de voluntate ut est in potentia, id est in actu primo, vel de voluntate ut est in actu secundo. Atqui in neutro casu testatur de libertate. Nam voluntas ut in potentia non est actu in conscientia: voluntas vero in actu secundo iam est determinata ad unum.

Respondeo *tr. M. n. min.*; ad probationem *transmitto* primam partem, et quoad secundam *dist.* voluntas in actu secundo directo est determinata ad unum *neg.*, in actu secundo reflexo *conc.* et *n. cons.* Transmisi maiorem, quia datur medium; potest enim conscientia testari voluntatem esse liberam in transitu ab actu primo ad secundum. Sed, quidquid sit de maiore patet ex supra explicatis, voluntatem debere esse in actu secundo spontaneo et directo antequam actus eius accipiat rationem liberi. Dum ergo anima advertit se esse in tali actu directo, videt se ita esse in hoc actu, ut habeat sufficiens motivum sive ad manendum in eo, sive ad non manendum, id est videt se in eo actu esse liberam. Et quum hoc non semel, sed in omni suo actu deliberato contigisse semper experta sit, testificatur conscientia voluntatem in suis actibus esse liberam.

Pag. 246. *lin.* 10. habent *corrige* habeant

Pag. 255. *lin.* 25. motionem *corrige* ut motam

Pag. 256. *lin.* 24. reflexa; *corrige* reflexa *; *et adde notam sequentem*:

* Accipio *reflexum* hoc loco in sensu recentiorum, pro eo quod scienter fit; quare hæc reflexio non est psychologica, sed ontologica. Vide de substantia spirituali n. 61.

Pag. 257. *lin.* 14. cognoscit *. *Adde* 3°. Hæc cognitio est cognitio proprii esse *quoad factum* existentiæ, non vero *quoad quidditatem* sui esse; quia quid sit anima et sub quibus rationibus intelligibilis sit, vix sero et difficulter detegimus arguendo a natura operationum naturam causæ. Et propter hoc etiam talis cognitio non dicitur idea, quia idea repræsentat rem secundum quod quid est, hæc autem cognitio est tantum rei secundum quod est.

Pag. 262. *lin.* 24, 25. sed est ipse actus substantialis cognoscentis ut cognoscentis. *corrige* sed est ipse actus, quo substantia cognoscitiva primo constituitur in suo esse cognoscitivæ per modum facti primi et substantialis.

Pag. 263. *lin.* 5. quæ scit *adde* se esse

Pag. 264. *lin.* 22. recolendi *adde* et comparandi inter se

Ibid. lin. 31, 32. per quæ cognosci potest. Et hoc est *corrige* se invicem complentia aut integrantia et diversas relationes inter se habentia, per quæ ens cognosci intelligendo potest. Et hoc est illud intelligere quod proprie est *intus-legere* et *inter-legere*, id est

Pag. 271. *lin.* 9. Et hoc est *corrige* Et hoc existere est

Ibid. lin. 13. sequitur *adde* non intellectum proprie, sed

Ibid. lin. 30. cogitabilibus. *Adde*: Nec valet dicere quod hæc ratio procedit de existentia reali, non de ideali. Nam hoc est supponere quod est in quæstione; dicimus enim non dari de existentia proprie dictam ideam: et præterea existentia illa idealis deberet concipi ut *existentia in potentia ad existendum*, quod est contradictorium; et ideo repugnat conceptus existentiæ prorsus generalissimus. Notandum præterea quod intellectus non intelligit nisi rationem intelligibilem. *Ratio* autem dicit relationem, et relatio saltem duos terminos postulat. Hinc nihil est intelligibile, nisi in quantum exhibet saltem duos terminos quomodocumque relativos. Sic nequit intelligi forma nisi per oppositionem ad materiam, nec terminus nisi per oppositionem ad actum; et ideo qui nesciunt analyzare substantiam materialem secundum conceptus materiæ et formæ, fatentur passim se essentiam materiæ non intelligere, licet sciant materiam esse. Et hoc ostendit, ad habendam ideam alicuius rei requiri perceptionem duorum saltem, ut ad invicem relatorum. Igitur existentia, quum, ut quid simplex, non offerat duos terminos ad invicem relatos, non est ratio intelligibilis, et non est obiectum ideæ proprie, sed simplicis notitiæ circa quod est. Dicet aliquis, existentiam habere oppositionem ad potentiam existendi, et per hoc posse apparere sub quadam ratione proprie intelligibili. Sed facile respondetur, potentiam existendi esse aliquid extra ipsam existentiam, et quidem non ordinatum ad ipsam per aliquam relationem transcendentalem (v. gr. sicut materia ad formam) sed absque ullo prorsus nexu cum ipsa, quum concipiatur negando simpliciter existentiam. Poterit ergo cognosci existentia ut factum, et per hoc eius oppositum seu non existentia, sed non poterit intelligi per ideam secundum quod quid est. Ad hæc, quæstio *an aliquid sit* et quæstio *quid illud sit* sunt diversæ. Si quis dicat *Est*, apprehendam, factum affirmari, sed non intelligam quid affirmatur: si vero quis dicat *Est dies*, habebo et factum, et quid sit quod de facto affirmatur. Si ergo supprimatur vox *Est*, alia vox *dies* adhuc dicet obiectum ideæ, et factum disparebit: si vero supprimatur vox *dies*, obiectum ideæ disparebit, et sola supererit affirmatio facti inintelligibilis, siquidem solum verbum *est* nequit resolvi in duo comparabilia per mentem. Hinc iterum apparet, quod *esse*, quod significat *existere*, sicut etiam *affirmatio simplex*, non est obiectum ideæ, sed cognoscitur ut quoddam factum. Addam hic breviter, quod *idea* dicit quam-

dam imaginem rei: et sicut nequit haberi figura cum unico puncto, ita nequit haberi idea proprie cum unico simplici termino, et sicut positis duobus aut pluribus punctis statim habetur figura in spatio, ita positis duobus aut pluribus terminis in uno obiecto cognitis, statim habetur aliqua idea in mente: sicut enim figura dicit relationes inter terminos, ita et idea. Cognitio autem terminorum, quorum ratio cognita constituit ideam, dicitur simplex *notitia*, et quidem *evidens*; non enim audiendi sunt Reidiani adstruentes cœcam fidem naturæ præstitam.

Pag. 280. *lin.* 22. rerum: *corrige* animæ:

Pag. 289. *lin.* 7. de accidentibus, *adde* quæ maximi momenti est, quia intimum nexum habet cum omnibus philosophiæ partibus,

Ibid. lin. 12. phænominis *corrige* phænomenis

Pag. 291. *lin.* 15. extensionis virtualis: *corrige* extensionis potentialis:

Pag. 293. *lin.* 13. extensio .... accidentale, *corrige* relatio .... accidentale,

Pag. 294. *lin.* 19. terminatio est conspiratio *corrige* ratio est esse terminum conspirationis

Pag. 296. *lin.* 34. motuum *corrige* mechanicam

Pag. 298. *lin.* 7. actionis, *corrige* activitatis,

Ibid. lin. 10. cognoscentis et cogniti *corrige* actus et termini

Pag. 302. *lin.* 1. terminatio est conspiratio *corrige* ratio est esse terminum conspirationis

Ibid. lin. 6. resultatem; *corrige* resultantem;

Ibid. lin. 21. actio *corrige* actus

Ibid. lin. 23. actio iterum *corrige* actus affectivus

Pag. 303. *lin.* 9. eo ipse *corrige* eo ipso

Pag. 305. *lin.* 25. quæ *corrige* quod

Pag. 312. *lin.* 15. substantiales; *adde* ut quando S. Thomas (contra gent. lib. iii. c. 46) sic arguit: *Hoc ipso quod* (anima) *percipit se agere percipit se esse: agit autem per seipsam; unde per seipsam cognoscit quod est.* Et hoc non valet solum de actione animæ, sed omnis causæ efficientis;

Ibid. lin. 20. Doctoris. *Adde*: Et magis explicite ait (p. 1. q. 42. a. 1): *Primus effectus formæ est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam: secundus autem effectus est operatio; nam omne agens agit per suam formam.* Loquitur autem hoc loco de ea forma quæ constituit ens in sua natura.

Pag. 313. *lin.* 12. diversarii *corrige* adversarii

Ibid. lin. 16. Concludimus *corrige* Sexto, si quod accidens est virtus activa, ens in alio existens producit ens in alio existens: atqui hoc est impossibile; ergo. Nam omnis virtus effectiva est in linea entis infinite superantis suum effectum, ut ostendemus in tractatu de mundo (n. 39): et non minus repugnat, velocitatem v. gr. producere aliam velocitatem, quam elementum producere aliud elementum, aut animam producere aliam animam. Concludimus

Pag. 314. *lin.* 25. ordiniar elativi *corrige* ordinis relativi

Pag. 315. *lin.* 8, 9. actus substantialis comparatur potentiæ activæ ut est inadæquate idem actus substantialis, et *dele.*

Ibid. lin. 11. duo hæc non probant *corrige* hoc non probat

Ibid. lin. 17, 18. extrinsecum *adde* seu ostensivum speciei

Pag. 317. *lin.* 6. distingui. *Adde*: Et secundum hoc forma non solum dat substantiæ esse in actu secundo, sed etiam esse operativam in actu primo.

Pag. 320. *lin.* 6. neg. M. *Adde*: Nam ad faciendam proportionem duo termini inter se homogenei debent comparari cum duobus terminis aliis inter se homogeneis; quare nequit esse proportio inter duos effectus et duas causas, si una causa sit efficiens, alia formalis.

Pag. 327. *lin.* 11. in fieri. *Adde*: Non tamen sequitur, actionem et passionem in suo esse, quod est fieri, dici posse entia incompleta. Actus enim tam est completus *in terminari*, quam *in esse terminato* et *in recipi* sicut *in esse recepto;* nihil enim additur post *terminari* et post *recipi*, ad habendum actum secundum terminatum et receptum. Aliud autem esset si actio in suo fieri indigeret successione temporis; tunc enim, quamdiu fieret, esset incompleta; et similiter passio. Sed actio et passio eiusmodi esset resultans actionis et passionis continuatæ: et continuatio fiendi non est fieri actionis primo et simpliciter, sed fieri *ulterioris* actionis: et similiter dicendum de passione. Evidens enim est quod non daretur actio et passio continuata, nisi in singulis momentis temporis esset simpliciter actio et passio.

Pag. 328. *lin.* 10. M. dist.; min. *corrige* M.; dist. min.

Pag. 330. *lin.* 21. quod *corrige* qui

Pag. 332. *lin. ult.* Sed hæc hactenus. *corrige*: Sed difficultas esse potest circa operationem intellectualem, qua, positis iam speciebus in intellectu, fiunt diversæ considerationes, abstractiones, compositiones etc. Videtur enim ex compositione præsertim generari aliqua nova species, vel saltem poni quidam ordo inter species iam habitas: hoc vero videtur importare passionem proprie dictam in intellectu, et in affectu etiam, quia talis consideratio obiecti est causa cur illud magis amemus. Attamen hæc non difficile solvuntur. Nam quod attinet ad motus novos voluntatis illam considerationem consequentes, constat, eos ab obiecto ipso ut cognito causari: et sic consideratio obiecti non est causa efficiens, sed conditio necessaria talium motuum: quare consideratio per se non causat passionem in subiecto. Quod autem attinet ad specierum compositionem aut analysin etc., non potest concipi quomodo hæc passionem proprie dictam importent. Agimus enim hic de actu *stricte immanente*, qualis est in substantia separata, non qualis est in homine coniunctus cum actu transeunte ad partem imaginativam, quæ procul dubio recipit novos et novos motus, dum aliæ et aliæ considerationes fiunt, qui motus in intellectum ipsum influunt per quemdam refluxum, et novam speciem imprimunt: hoc autem in nobis ideo fit, quia actio animæ in corpus non est immanens animæ, sed composito. Sed in puro spiritu compositio specie-

rum non videtur aliquid causare in intellectu passivo, nisi resultationem quamdam, quæ concipitur quidem recepta, sed in ipsis speciebus tantum, quæ ordinantur, ita ut dici possit quodammodo passio specierum ipsarum, non passio intellectus: fere eo modo quo elementa in spatio recipiunt diversam ordinationem localem, quæ est quædam passio relativa, licet spatium in quo sunt, et quod determinant ac denominant tale, nullam passionem recipiat in seipso. Est enim passivitas intellectiva quædam regio specierum, sicut spatium est regio ubicationum. Ratio autem intrinseca huius responsionis est, quia ordo obiectivus specierum et nexus unius cum alia *non producitur, sed detegitur* ab intellectu. Si autem deberet consequi aliqua passio, intellectus deberet non tantum aliquid detegere, sed et aliquid producere. Sed hæc hactenus.

Pag. 342. *lin.* 14. participent, *adde* et ideo relatio recte definietur *participatio duorum in aliquo communi.* Sic pater et filius constituuntur in relatione quia participant in uno communi quod est *generatio*, licet diversimode: Album et album constituuntur similia, quia participant unam rationem albedinis: materia et forma se respiciunt per participationem unius exigentiæ communis coinexistentiæ mutuæ: *ubi* et *ubi* fiunt relativa per participationem eiusdem potentialitatis ad mutuum motum, etc.

48. Et hic notetur quod, si sint duo alba A et B, albedo, quæ fundat relationem similitudinis, non est albedo qualis est physice in A, nec albedo qualis est physice in B, sed *albedo in communi*; nam sola albedo in communi potest communis esse utrique termino, et per hoc dare utrique unam rationem similitudinis. Similiter inter agens A et patiens B fundamentum relationis est transitus ab actu primo ad secundum: qui transitus non debet accipi ut connotans de se magis actionem, quam passionem, sed in communi et indeterminate, quo solo modo potest communis esse tum potentiæ activæ tum potentiæ passivæ. Hinc sequitur, in omni relatione fundamentum formaliter sumptum pro illa entitate communi, de qua duo termini participant, non esse nisi *entitatem rationis*, seu formalitatem extra omne subiectum cogitatam, et sic aptam participari a duobus*. Quum autem in relatione termini habeant rationem materiæ et fundamentum ut aptum ad fundandum habeat rationem formæ, seu actus primi, relatio *unitatem habebit ab illo uno quod formaliter connectit terminos:* et consequenter relatio habet esse, et esse unam, ab ente rationis. Nulla igitur relatio est ens physicum; sed solum ens per rationem aut ad summum ens metaphysicum, si termini inter quos est relatio sint constitutiva metaphysica unius entis physici; quod accidit in relatione transcendentali, de qua statim n. seq. Et propter hoc relatio non indiget causa efficiente a qua fiat, sed solum fundamento et terminis ex quibus resultet.

* Hinc apparet, solum ens rationale percipere posse relationem secundum eius formalitatem: immo ideo potentiam vocari *rationalem*, quia *rationes* seu relationes intelligibiles pro suo obiecto habet.

His non obstantibus, relationes dicuntur *reales*, quando termini eius et fundamentum absolute consideratum sunt entitates reales : vel aliis verbis *realis dicitur relatio, quæ resultat ex realibus.* Et hic modus loquendi servandus est, tum quia communis est, tum quia sunt aliæ relationes non resultantes ex realibus, quæ per oppositionem dicuntur *relationes rationis*: et sic utile est ad distinctionem relationum retinere nomen relationis realis in sensu explicato.

49. Quæritur secundo, *quotuplex sit relatio realis.*

Respondeo, esse duplicis generis, prout termini relationis sunt vel metaphysice vel physice reales. In primo casu relatio est realis metaphysice, et dicitur *transcendentalis*; eius termini sunt entitates incompletæ, et eius fundamentum est mutua exigentia coinexistendi quam habent, ad se complendum in esse. Sic omnis actus habet relationem transcendentalem ad suam potentiam: et ens compositum ex actu et potentia est realis expressio talis relationis; unde etiam dicitur quod relatio transcendentalis est ipsum ens sic constitutum; sed melius diceretur quod est *unitas eius* resultans ex conspiratione actus et potentiæ in unum. Dicuntur vero relationes *transcendentales,* quia per omnia prædicamenta vagantur; nam quum omne genus entis constituatur metaphysice per actum et terminum conspirantes in unitatem, in omni genere entis habetur relatio realis metaphysica.

In secundo casu relatio dicitur simpliciter *realis* aut etiam *prædicamentalis.* In ea subiectum et terminus, quum sint physicæ entitates, habent separate suum esse completum, et realiter distinguuntur: fundamentum vero materialiter et absolute sumptum debet esse aliquid physice reale, sive substantia sit sive accidens. Relatio eiusmodi ponitur in prædicamento, non quia secundum se dicat realitatem physicam, sed quia physice realia sunt omnia ex quibus resultat, ut notavimus n. præc.

Pag. 342. *lin.* 15. Consequenter etc. *usque ad pag.* 344. *lin.* 29. Præterea *dele totum.*

Pag. 345. *lin.* 21. quarto, *corrige* tertio,

Pag. 346. *lin.* 25. saltem aliud unum. *corrige* saltem aliud unum, aut nisi illud unum quod habetur possit considerari ut duplex sub ratione aliqua accidentali.

Ibid. lin. 28. efficiunt numerum. *Adde*: Si vero illud *unum* quod habetur, v. gr. Socrates, consideretur sub duplici reali ratione, v. gr. sedens et ambulans; tunc inter Socratem sedentem et ambulantem habebitur *realis* relatio identitatis substantialis. Vide quæ diximus de identitate in tractatu de substantia spirituali (n. 43. in nota). In hoc primo genere unitas et numerus non accipiuntur ut mensura et mensuratum, sed ut unum et non unum, ut idem et non idem.

Pag. 347. *lin.* 2. gigni. *Adde*: Relatio agentis ad passum dicitur intrinseca, quia actio fluit ab intrinseca virtute agentis; sed quia ratio formalis fundamenti, seu transitus de actu primo ad secundum non addit aliquid intrinsecum in agente, sed tantum in patiente, in quo recipitur actio,

melius diceretur relatio *ab intrinseco*, tribuens agenti intrinsecam, non rem, sed denominationem realem.

Pag. 347. *lin.* 18. substantialem *corrige* rerum

Ibid. lin. 30. ut sic, *corrige* ut est aliquid in se completum,

Pag. 348. *lin.* 12. sunt *corrige* vel reducuntur ad actionem et passionem, vel sunt

Pag. 349. *lin.* 21. quinto, *corrige* quarto,

Ibid. lin. 24. est entitas *corrige* specificatur a forma dante esse relationi: hæc autem forma est ipsa ratio

Pag. 350. *lin.* 11. melius *dele.*

Ibid. lin. 30. sexto, *corrige* quinto,

Ibid. lin. 32. Respondeo etc. *dele hanc responsionem totam, et substitue sequentem*: Respondeo, distingui numero relationes secundum distinctas numero participationes eiusdem fundamenti. Et patet ex supradictis n. 47. Et sic pater qui tres habeat filios habebit tres numero relationes.

Pag. 351. *lin.* 11. a fundamento *corrige* ab una participatione fundamenti

Ibid. lin. 18. et verum subiectum etc. *dele totum usque ad finem responsionis, et substitue hæc*: Non est autem idem dicere quod relatio recipitur in subiecto, et dicere quod ratio fundativa communicatur terminis; nam in hoc secundo casu, quod recipitur non est relatio, sed actus primus eius, seu id quo relatio accipit esse; et non est in subiecto relationis tantum, sed etiam in termino. Unitas igitur relationis resultat, sicut unitas omnis entis, ex conspiratione actus primi et potentiæ eius ad unum. Hinc multiplicatis conspirationibus per positionem alterius et alterius potentiæ aptæ ad recipiendam participationem illius actus primi, multiplicantur unitates. Transmisi partem maioris, quæ negari potuit, ne ad generalem quæstionem diverterem de principio individuationis, quæ non est huius loci.

Ibid. lin. 29. septimo, *corrige* sexto,

Pag. 353. *lin.* 10. relationis. *Adde*: 4°. Addi potest quod positis duobus terminis realibus in actu, habentur duæ actu relationes: v. gr. paternitatis in Patre, et filiationis in filio. Sublato autem uno ex duobus, cessat relatio cuius subiectum tollitur; manet tamen ea cuius subiectum manet. Ideo autem ab auctoribus excluditur a prædicamento relatio, cuius terminus non est actu, quia videtur ens incompletum: sed mihi videtur filius habere tam completam rationem filii post mortem patris, quam ante: quare ex eo quod pater sit mortuus non sequitur aliud, meo iudicio, nisi quod filiationi reali quæ est in filio non amplius respondeat paternitas realis ob carentiam subiecti de quo prædicetur.

Ibid. lin. 12–24. terminis formaliter . . . . . sinistra etc. *dele totum et corrige sic*: terminis. Nam subiectum relationis in hoc casu nec a seipso habet, nec recipit intrinsece aliquid, quo intrinsece connotet aliud: et sic, evanescente termino, nihil remanet in subiecto, quod dicat relationem

actu, sed tantum referibilitas. Et ideo pereunte fratre, perit actualis fraternitas, pereunte uno ex duobus *ubi*, perit actualis distantia, pereunte dextra, perit actualis sinistra etc.

Pag. 354. *lin.* 11. octavo, *corrige* septimo,

Pag. 363. *lin.* 3. istas, *adde* et alias similes, quæ ex positione aliarum et aliarum molecularum dependent,

Pag. 364. *lin.* 8. parabolam et hyperbolam *corrige* circulum et parabolam

Pag. 365. *lin.* 30. specificæ *adde* (natura enim specifica est determinabilis determinatione metaphysica, non physica, quum species ut sic non existat physice),

Pag. 370. *lin.* 16. discendum, *corrige* studendum,

Pag. 373. *lin.* 18. corporis *corrige* compositi materialis

Ibid. lin. 25. accidentalis, *adde* vel qualitatis (cuius intensitas ad gradum actionis et passionis reducitur),

Pag. 377. *lin.* 1–10. diversam rationem . . . . . diversæ. *dele totum, et pone quod sequitur*: erit alia et alia, si vel diversa sit unitas, quæ assumitur ad mensurandum, vel diverso modo se habeat ad rem mensurandam. Si duæ quantitates habent diversam unitatem mensuræ tantum, numeri erunt diversæ rationis in quantum exhibent *res specie diversas*; sed non dicentur differre *in specie numeri*, nisi unitas diverso modo se habeat ad quantitatem mensurandam. Numeri, ut repræsentantes res diversæ speciei, v. gr. homines et arbores, dicuntur differre secundum materiam: ut autem resultantes ex diverso modo se habendi unitatis ad quantitatem ab ea mensuratam, dicuntur differre secundum formam. Et quia genus sumitur ex materia, differentia vero specifica ex forma, ideo numeri secundum identitatem vel diversitatem specificam rerum quas repræsentant, dicuntur *homogenei* vel *heterogenei*: et secundum identitatem vel diversitatem habitudinis quam unitas habet ad quantitatem mensuratam, dicuntur esse in eadem, vel in diversa *specie numeri*. Duo ergo homines et duo leones non differunt in specie numeri, sed in specie entis, et sunt numeri heterogenei: duo homines et decem homines differunt in specie numeri tantum: duo homines et tres arbores differunt in specie entis et in specie numeri. Et hæc de numero concreto, quod definitur *quantitas mensurata per unum*.

Numerus vero abstractus nihil aliud est quam formalitas specifica numeri ut apta inveniri in distinctis rebus; definitur enim *ratio rei mensuratæ ad suam mensuram* generaliter. Hinc si quantitas mensurata sit H (v. gr. decem homines), eius mensura sit h (unus homo) et ratio mensurati ad mensuram dicatur n, erit æquatio

$$\frac{\mathrm{H}}{h} = n,$$

in qua H erit numerus concretus, et dicetur *numerator*; h erit mensura concreta, et dicetur *denominator*; et n erit numerus abstractus, vel ratio formalis numeri, exprimens quoties H contineat mensuram h. Evidenter

vero numeri abstracti, quum nullam determinatam materiam habeant, sunt omnes homogenei, et non differunt nisi in specie numeri.

Pag. 378. *lin.* 19. 6° Denique etc. *usque ad pag.* 379. *lin.* 14. *dele totum, et substitue ut sequitur* :

Quod vero attinet ad verba Aristotelis, dicendum est, additionem vel subtractionem unitatis non ideo speciem numeri mutare quia ultima unitas det speciem numero, sed quia, mutata sic quantitate rei mensurabilis, *ratio,* seu habitudo, mensurati ad mensuram (quæ est formalitas numeri) fit alia et alia, ut n. præc. ostensum est. Quod autem species rerum naturalium se habeant sicut species numerorum, verum est, si intelligatur de iis naturis, quarum entitas specifica resultat ex compositione partium; quia tales naturæ possunt habere magis vel minus secundum materiam, sicut et numeri; unde in illis pro alio et alio elementorum numero habebitur aliud et aliud systema moleculare, ob aliam et aliam formalem conspirationem principiorum simplicium ad naturam unam constituendam. Sed si dictum Aristotelis applicetur substantiis simplicibus, erit plane falsum, quia formæ simplicium non resultant ex plurium conspiratione: unde potius dicendum est, quod species simplicium sunt sicut species continuorum, quæ non differunt specifice secundum magis et minus, sed secundum quod res, in qua est continuitas, est huius vel alterius proprietatis, v. gr. in specie temporis, aut distantiæ, aut motus.

Pag. 380. *lin.* 15. toto *adde* et concipiebantur

Pag. 396. *lin.* 18. sed ipsam entitatem sui fundamenti formaliter sumpti. *corrige* sed entitatem rationis existentem formaliter in intellectu, fundamentaliter vero et materialiter in rebus, ex quibus resultat.

Pag. 407. *lin.* 12, 13. species mensurarum, quibus mensurantur *corrige* rationem mensurati ad suam mensuram

INDEX ONTOLOGICUS

TOTIUS OPERIS*

METAPHYSICÆ GENERALIS

SYNOPSIM EXHIBENS.

(*Numerus romanus tractatum, arabicus articulum indicat.*)

---

1. Quidquid quomodocumque est, dicitur *ens*. Potest autem aliquid esse dupliciter, scilicet vel in re et extra mentem, vel in intellectu tantum. Quod est in re dicitur *ens reale*: quod est in solo intellectu dicitur *ens rationis*.

Ens autem *reale* duobus modis dicitur; nam vel accipitur prout significat completum esse rei in natura existentis, ut quum dicitur: *Socrates est quoddam ens*, vel accipitur prout significat unum ex realibus constitutivis rei, seu rem ipsam inadæquate consideratam, ut quando dicitur: *Rationalitas Socratis est quoddam ens*. Ens reale undique completum et determinatum dicitur *ens reale physicum*, quia nihil physice existere potest nisi prorsus completum: ens reale incompletum dicitur *ens reale metaphysicum*; cuius nominis ratio cito explicabitur. Contra ens rationis dicitur *ens logicum*.

2. Ens in communi cogitatum non est *genus*. Ratio est quia omne genus debet admittere differentiam ab extrinseco petitam, id est, quæ non capiatur sub conceptu ipsius generis. Atqui enti nulla competere potest differentia, quæ non capiatur sub conceptu entis. Ergo ens non est

---

* In hoc indice concinnando addidi quæ necessaria videbantur ad breve et lucidum Ontologiæ conspectum exhibendum. Si quis miretur, me non dedisse ab initio tractatum ontologicum *De ente in communi*, sed in fine operis, et quidem ad modum indicis, cogitet, nos a singularibus ad universalia procedere: et magis tutum esse deducere ontologiam *ad modum corollarii* ex diversis gradibus entium in philosophia reali distincte consideratis, quam ab universalioribus incipere ante sufficientem particularium discussionem.

genus. Hinc nomen *entis* non prædicatur univoce de Deo et de creatura, nec de substantia et accidente, sed *æquivoce* tantum, quia hæc sunt in diversa linea entis, ut infra apparebit.

3. Ens reale physicum *per primam apprehensionem* immediate cognoscibile est, quia seipsum exhibet cognoscendum, in quantum imprimit speciem sui (V. n. 102).

Ens reale metaphysicum cognoscitur *per ulteriorem considerationem* entis realis physici, ex qua fit ut intellectus intueatur in eo quamdam rationem essendi, quam distincte cogitat, v. gr. *animalitatem* in Socrate, vel *figuram* in corpore. Ex quo apparet, ens metaphysicum concipi per simplicem abstractionem a cæteris, cum quibus concurrit ad constitutionem entis physici (V. n. 104).

Ens vero logicum fit *per abstractionem præcisivam*, qua ratio aliqua cognoscibilis consideratur non iam ut determinate existit in rerum natura, sed ut separata et avulsa a rebus per mentem: quo modo indeterminate concipitur ut apta ad essendum in pluribus determinate: ut quando cogito *humanitatem* ut avulsam ab hoc homine Socrate, et aptam ad essendum sub quibusdam determinationibus in quolibet homine cogitabili (V. n. 105, 106).

Hinc apparet, ens reale physicum esse ens *concretum*, ens reale metaphysicum esse ens *abstractum* simplici abstractione, ens vero logicum esse ens *præcisivum* (ibid.).

4. Duplex quæstio fieri potest de quolibet: primo *an sit*: secundo *quid sit*. Quæstio *an sit* videtur inutilis, quando agitur de ente; nam quod est ens, est. Attamen, quia ens aliud est reale, aliud in intellectu tantum, quæstio *an sit* fieri potest ad quærendum an sit in re aliquid, quod habet esse in intellectu; quæstio enim *an aliquid sit* stricte significat an illud existat in natura rerum. Potest ergo fieri quæstio eiusmodi de quolibet ente.

Secunda quæstio, quæ de quolibet fieri potest, est *quid sit*. Ad respondendum huic quæstioni necesse est rem de qua agitur in suis principiis intrinsecis considerare: et hoc est quod ait S. Thomas (Opusc. xlviii. *de demonstratione*): *Ad hoc autem quod subiectum sit scibile a nobis, oportet quod habeat partes priores se. Nam processus scientiæ est quasi quidam motus rationis: in motu autem est duo considerare, scilicet principium et terminum: terminus autem ad quem scientia terminatur, est subiectum, circa quod est scientia, quia in speculativis scientiis nihil aliud quæritur, nisi cognitio subiecti . . . . . Subiectum ergo est terminus talis motus: principium autem talis motus est a primis principiis subiecti, quæ sunt propriæ partes eius, sicut principium processus scientiæ naturalis est a materia et forma. Unde si qua est res, quæ non habeat talia principia priora, ex quibus ratio procedere possit, eius non est scientia, secundum quod hic sumitur scientia ut est demonstrationis effectus.* Verum est, quod *quid sit res* cognoscimus ex eius operatione et aliis eam consequentibus: sed ideo per hæc possibile est scire quid sit res, quia consideratio horum ducit ad

principiorum cognitionem. Res enim suis principiis constituitur, non suis consequentibus; et sic semper manet ut nequeat cognosci proprie de aliquo *quid sit*, nisi per eius principia. Nequit ergo responderi quæstioni *quid sit* res, nisi præeunte analysi, qua res prius apprehensa ut quid unum in sua principia mente resolvatur (V. n. 96 in nota).

5. Hinc infertur 1° cognitionem rei *secundum quod quid est* non posse haberi nisi per conceptus metaphysicos, quorum singuli rem inadæquate exhibent, quorum tamen complexio ideam rei adæquatam præbeat. Evidens enim est, quod principia per quæ intelligitur quid sit homo, sunt ipsa constitutiva hominis, nempe animalitas et rationalitas; hæc autem principia sunt entia metaphysica ex dictis n. 1, quum neutrum dicat ens physicum et concretum (V. n. 104).

Infertur 2° cognitionem rei *secundum quod est* simpliciter, esse simplicem *notitiam* facti cuiusdam realis: et quia hoc esse, quod est *existere*, est in indivisibili, et non habet principia intrinseca in quæ resolvi possit, sequitur, *existentiam* non posse concipi secundum quod quid est, et non posse definiri per sua intrinseca, et consequenter de existentia, ut sic, nullam haberi posse *ideam* proprie, sed solam *notitiam*; cuius enim habetur idea, de eo potest dari definitio ex suis intrinsecis (V. n. 108).

Patet autem cur de existentia, aut de alio simplici, quod analysim non patitur, possimus habere *notitiam*, licet non possimus habere *ideam*. Nam ad simplicem notitiam satis est *rem* de qua agitur a *non re* distinguere: et sic, quia existentiam non possumus resolvere in duo constitutiva, recurrimus ad eius contradictorium, cum quo eam comparamus, et hoc modo pervenimus ad aliquam definitionem desumptam partim *ex re* et partim *ex non re*, et dicimus v. gr. quod *existere est esse extra nihilum et causas*. Sed ad habendam ideam rei oportet rem apprehendere secundum ea per quæ *secundum se* definitur; et hoc impossibile est, si res sit adeo simplex ut nequeat resolvi saltem analogice in genus et differentiam (V. n. 96 in nota).

6. Scientia, quæ docet *quid sint* entia realia, dicitur *Metaphysica*. Ratio nominis patet ex prædictis; nequit enim scientifice cognosci quid sit res, nisi per eius principia intrinseca, id est nisi ens reale physicum consideretur sub distinctis conceptibus exhibentibus eius realitatem sub distinctis rationibus inadæquatis, quarum una aliam compleat. Hi conceptus dicuntur *metaphysici*, quia ex analysi entis physici eruuntur, et *μετὰ τὰ φυσικὰ*, id est ultra physicam realitatem, progrediuntur. Quare scientia, quæ his conceptibus realibus inadæquatis utitur ad definiendum et demonstrandum, recte dicta est *Metaphysica*: tenet autem in investigatione rerum intelligibilium eumdem locum ac chimica in investigatione rerum sensibilium; utraque enim per analysin a constituto ad constitutiva, et per synthesin a constitutivis ad constituta procedit. Unde apparet quod metaphysica est scientia *per excellentiam*: et non nisi stulti homines metaphysicam contemnere ac deridere potuerunt.

Metaphysica dividi solet in *generalem* et *specialem*, prout inquirit de

quidditate et constitutivis entis in communi aut in particulari. Metaphysica specialis est, quam tribus his voluminibus prosecuti sumus: generalis vero, de qua nunc loquemur, tria præcipue complectitur: primo ens secundum se: secundo entium comparationem: tertio entium proprietates. Hæc tribus capitibus tractari postulant.

CAPUT I.

DE ENTE SECUNDUM SE.

7. Ens concipitur a nobis vel ut actu existens, vel ut aptum ad existendum. *Quod autem potest esse et non est*, inquit S. Thomas (opusc. xxxi. de principiis naturæ), *dicitur esse potentia: illud autem quod iam est, dicitur esse actu.* Hinc ens in se spectatum aliud est actuale, aliud possibile. De utroque hic quæritur *quid sit*, et quibus attributis essentialibus gaudeat.

ARTICULUS PRIMUS.

De ente actu existente.

8. Ens reale actu existens necessario constituitur tribus: *actu, termino, complemento*, ita ut *res* quælibet definiri possit *unum completum resultans ex conspiratione actus et termini in unitatem perfectam.* Probatur. Nam 1° omne ens reale continet aliquid, *quo* est, atque dicitur actus, aliquid *ad quod* est hic actus, et dicitur terminus, et aliquid *quod* per modum unius resultat ex utriusque conspiratione, et dicitur complementum entis. Quum enim omne ens reale sit intelligibile secundum quod quid est, necesse est ut *habeat partes priores se*, ut supra dictum est cum S. Thoma, ut per relationem unius ad alteram possit exsurgere *ratio intelligibilis*, quæ est obiectum ideæ. Partes autem illæ priores sunt *actus* et id ad quod est actus, seu *terminus* illius: et ex his duobus resultat tertium, seu actualis ratio unius ad alterum. Quum vero hæc ratio in hoc consistat, quod actus et terminus habitudinem dicant ad se mutuo complendos, et de facto se compleant, consequenter tertium illud est *complementum* entis realis physici. 2° Idem probatur discurrendo per omnes gradus et lineas entis realis. Deus est unum ens physice, est tamen trinus in Personis secundum oppositionem realem relativam actus, termini et complementi substantialis (VII. n. 33–40). Similis est ratio de qualibet spirituali substantia (IV. n. 3–16). Nec aliter loquendum est de substantia materiali (I. n. 35, VI. n. 4–8). Et idem dicendum de homine (V. n. 18) immo et bestiis et anima brutorum (ib. n. 22 in nota): tandem idem dici debet etiam de omnibus entibus accidentalibus (VII. n. 78), ita ut formula generalis omnis scibilis sit hæc, quod *omne scibile constat actu, termino et complemento* (VII. n. 79). 3° Probatur ex hoc quod *actus* de se non possit concipi esse in aliqua determinata specie entis, nisi addatur aliquid quo ostendatur eius actus proprietas et natura: secus enim dicere *actum* erit simpliciter dicere *existentiam*, quæ non est ipsum *ens* ratione sui (nisi in

solo Deo), sed formalitas quædam entis, nec intelligi potest secundum quod quid est, ut diximus. Atqui omne ens actu existens debet esse in aliqua specie entis. Ergo debet esse aliquid necessario connexum cum eius actu, per quod natura huius manifestetur. Ergo talis actus debet habere intrinsecam habitudinem ad aliquid. Illud autem ad quod datur habitudo, dicitur terminus. Sic in re materiali actus non concipitur esse in determinata specie, nisi prout dicit intrinsecam habitudinem ad potentiam directivam et receptivam motus localis, quæ est materia: et in substantia spirituali actus non concipitur determinatæ speciei, nisi prout dicit intrinsecam habitudinem ad cognitionem. Eo ipso autem quod quilibet actus exigit concipi cum intrinseca et necessaria habitudine ad suum terminum, sequitur quod, si actus est, sit suo termino terminatus, et consequenter quod ex mutua conspiratione utriusque exsurgat seu procedat unitas actualis ut complementum entis necessarium et intrinsecum.

9. Ex his tribus constitutivis entis realis, completi, physice existentis, actus et terminus sunt proprie *principium* et *principiatum*, quia actus dat esse termino: complementum vero non proprie accipit esse, sed *resultat* ex eo quod actus det esse termino, et ex eo quod terminus non aliud esse accipiat quam esse sui actus. Resultat autem per modum relationis transcendentalis inter actum et terminum, cuius relationis fundamentum est *realis exigentia, qua actus exigit esse in termino, et qua terminus exigit esse per suum actum.* Posito igitur quod existat actus terminatus, non potest non haberi actualis illa relatio (VI. n. 49).

10. Si actus cogitetur separate a termino ad quem dicit habitudinem, dicetur *actus primus*, vel *ens in actu primo.* Si terminus cogitetur separate ab actu a quo accipit esse, cogitabitur ut *nihil entis*; sed propter habitudinem ad actum, cui comparatur, et quo caret, accipiet a mente rationem *non entis privativi*, seu *puræ privationis*, quæ dicitur etiam *pura potentia essendi* (I. n. 21–28).

Complementum, utpote resultans ex positione actus in termino nequit sine absurditate cogitari ut quid separatum ab actu et termino, sicut nequit relatio concipi sine subiecto et termino. Et de facto hoc complementum est ipsa *formalis unitas* existentis, vel ipsa existens entis unitas, vel denique ipsa entis existentia, seu actualitas in indivisibili posita: et ideo nequit concipi, nisi actus in suo termino esse supponatur.

Hinc actus, terminus et complementum tribus his aliis nominibus sub sua formalitate propria exprimi possunt: *actuans, actuatum, actualitas.*

ARTICULUS SECUNDUS.

De ente possibili.

11. Actus primus essendi dicitur *entis possibilitas* in quantum est id *quo* ens potest esse, et terminus dicitur *essentia possibilis* in quantum est id *quod* per actum potest esse. Hinc apparet quod dicere *esse possibile* est dicere entis realis *possibilitatem* ex parte actus, et dicere *posse esse* seu

essentiam possibilem est dicere possibilitatem ex parte termini: nulla vero habebitur actualitas, nisi actus in termino actu esse supponatur; tunc enim habebitur completa et actualis essentia. Satis communiter tum *esse* possibile tum *essentia* possibilis confunduntur sub uno nomine *essentiæ*: sunt tamen diligenter distinguenda ad plures errores vitandos. Essentia ex parte actus primi est *actus primus essendi*, seu virtualiter esse, scilicet *in virtute* alicuius: essentia ex parte termini actuabilis est *pura potentia* essendi, seu potentialiter esse. Quare hoc nomen *essentiæ* primo modo significat aliquid *positivi*, secundo modo significat *non ens privativum*. Quum enim actus primus sit id quo terminus accipit esse, evidens est, actum primum involvere in suo conceptu perfectionem: contra, quum terminus actuabilis non habeat aliquod esse, nisi prius illud accipiat, nullam in suo conceptu involvit rationem entitatis; quare concipi nequit nisi ut *privatio* eius entitatis, quam aptus est habere per suum actum (VIII. n. 8).

12. Hinc possibilitas entis sumi potest dupliciter: primo *pro terminabilitate actus primi* ad terminum; quo modo involvit positivam realitatem, et significat producibilitatem entis, quod *eminenter*, seu meliore modo, continetur in eius causa: secundo *pro actuabilitate termini* per actum; quo modo est potentialitas sub qua concipitur nihilum entis, dum per mentem acquirit habitudinem ad illud esse quo caret et quo actuabile est; habet autem rationem privationis, ut dictum est (VIII. n. 8 et 29).

Consequenter ens possibile habet duplicem possibilitatem, *formalem* et *materialem*. Formalis idem est quod terminabilitas actus primi: materialis idem est quod actuabilitas termini. Ex utraque resultat completa entis possibilitas. Et hæc distinctio notanda est, utpote necessaria ad quosdam pantheistas refellendos (VIII. n. 29).

13. Quidditas entis possibilis concipitur per easdem rationes, per quas concipitur quidditas entis existentis. Nam ens adæquate possibile constituitur per hoc quod actus quidam primus sit terminabilis ad terminum, quod terminus quidam sit actuabilis per illum actum, et quod ex utriusque conspiratione possit resultare unum ens completum. Quare ratio actus, termini et complementi æque pertinet ad ens possibile et ad ens existens: differentia autem utriusque est quod in ente existente actus et terminus accipiuntur ut coniunctim existentes una existentia, et *de facto* se complentes; in ente vero possibili actus accipitur non coniunctim, sed separate a termino, ita ut *non de facto* se compleant, sed unum sit paratum ad complendum aliud. Aliis verbis in ente existente actus est *secundus*, terminus est *actuatus*, complementum *actu resultat*, dum in ente possibili actus est *primus*, terminus est *actuabilis*, complementum est *resultabile*.

14. Possibilitas entis ex parte termini est *entitas rationis* tantum, quum significet *non ens privativum*, ut ex supra dictis constat, et dicit simplicem non repugnantiam ad accipiendum *esse*, connotando aptitudinem quamdam. Privatio autem est ens rationis tantum.

Possibilitas entis ex parte actus, licet sit aliquid eminenter in virtute

causantis, *nihil tamen est formaliter* in ea ratione entitatis, cuius possibilitas prædicatur. Sic possibilitas hominis in virtute divina non aliam entitatem habet præter divinam, et nihil continet de entitate formali hominis: similiter velocitas motus possibilis non habet in virtute causæ motricis aliud esse quam esse causæ, et nihil habet de formalitate velocitatis; virtus enim activa non est velocitas. Quare possibile non habet propriam formalitatem in eo in quo eminenter et virtualiter continetur: et ideo etiam possibilitas ex parte actus est *ens rationis*, si accipitur sub formalitate illa possibilitatis; entitas enim quam possibilia habent in virtute causæ non est entitas possibilium, sed causæ ipsius, et non est entitas possibilis, sed actualis (VIII. n. 8).

Possibilitas completa entis est terminabilitas actus ad terminum, seu actuabilitas termini per actum, in quantum ex his resultare potest unitas quædam entitativa. Patet autem quod etiam hæc possibilitas est *ens rationis*, quia concipitur per duo entia rationis ad invicem relata (I. n. 28).

15. Hinc sequitur, possibilia nullo modo efficere numerum, nisi secundum rationis conceptum; et ideo causa quæ potest realizare infinita possibilia non habet in se aut in sua virtute infinitam compositionem, sed simplicem entitatem infinite superantem ea omnia et singula quæ in actu primo continet et producere potest. Et hoc, quod valet de virtute divina, in qua omnis absolute possibilitas rerum continetur eminenter, valet etiam cum debita proportione de virtute creata, in qua etiam eminenter continentur infiniti actus accidentales cuiusdam speciei ab ea producibiles, si adsit terminus talium actuum receptivus. De qua re infra (VII. n. 45, 46 et 54).

Hoc autem quod diximus de multitudine effectuum possibilium eminenter contentorum in causa simplicissima, meretur attentionem propter pantheistarum errores. Quare ad ulteriorem explicationem notandum est, quod essentiæ possibiles, seu possibilitates rerum intrinsecæ existunt positive quidem in Deo, sed virtualiter eminenter tantum, et nihil aliud sunt, nisi virtualitates, secundum quas entitas divina est imitabilis, communicabilis, sive terminabilis ad extra. Ipsa vero inexhauribilis terminabilitas actus divini ad extra constituit infinitarum rerum possibilitatem extrinsecam. Iam virtualitates, secundum quas entitas divina est imitabilis ad extra, dicuntur sic *in plurali* ex pluralitate terminorum quibus dari potest esse, sed, ut in Deo sunt, non sunt nisi *una simplex ratio* multorum existentiam possibilem faciens. Distinctio enim numerica rerum accipitur secundum unitates distinctas: entia vero possibilia nondum constituunt distinctas unitates, siquidem sunt adhuc in actu primo et carent termino; unitas autem non nisi ex utriusque conspiratione resultat, ut supra dictum est. Est ergo in Deo possibilitas rerum omnium ad modum unius actus primi multipliciter terminabilis ad extra: hoc autem quod est *esse distincte terminabile* est connotatio extrinseca per intellectum inducta (VII. n. 45 et 54).

Quum Deus sit primum absolute ens et prima virtus causativa, ipse est fons universalis et realis omnis entitatis possibilis. Ordo rerum intrinsece

possibilium totus est in divina essentia ut in principio remoto, et in divina intelligentia ut in principio proximo: practica autem possibilitas (quam etiam vocant *extrinsecam*) habet et aliud principium proximius, nempe divinam omnipotentiam (VII. n. 45–47 et n. 54).

16. Sicut *ens absolutum* est fons realis omnis entis, ita fons (ut sic dicam) potentialis omnis entis est *non ens absolutum* quod dicitur *nihilum*. Necesse enim est ut id, quod est adhuc totaliter in potentia ad essendum, nihil sit. Quare possibilitas rei, si consideretur ex parte termini, est revera *purum nihilum entis*: et si ens debeat primo ex possibili fieri existens, necessario ex nihilo fiet (VIII. n. 8 et n. 28–31).

Sed ad concipiendam esssentiam possibilem entis ex parte termini, illud quod a parte rei est nihilum absolutum, indiget considerari ut potentia quædam terminativa actus, quo caret, ut dictum est. Nihilum enim absolutum, ut sic, concipi nequit, sed nihilum privativum bene concipi potest propter oppositionem ad conceptum positivum actus, ad quem per mentem refertur, dum consideratur ut potentia terminativa actus (VIII. n. 28).

17. Essentiæ possibiles sunt formaliter idem ac possibilitates rerum; unde sequitur quod sicut hæ, ita et illæ non sunt aliquid nisi in intellectu sive increato sive creato. In intellectu creato sunt *entia rationis*, ut resultat ex supradictis: in intellectu vero divino etsi habent *esse reale*, non tamen realitate propria, sed realitate divinæ essentiæ tantum; unde adhuc manet quod, etiam in Deo, essentiæ possibiles *formaliter* sumptæ sint *ens rationis*. Et de facto non concipiuntur, nisi consequenter ad considerationem extrinsecæ imitabilitatis divinæ essentiæ ut intellectu cognitæ. Attamen, quia hoc nomen *ens rationis* non solet adhiberi quando loquimur de Deo, essentiæ possibiles dicuntur potius *essentiæ ideales*, vel *ideæ divinæ* (VII. n. 45).

18. Concluditur 1° essentias rerum esse aliquid reale in Deo (*eminenter*, non *formaliter*), et nihil reale extra Deum: 2° essentias et possibilitates rerum in Deo esse æternas, necessarias, immutabiles et infinitas: 3° distinctionem rerum possibilium non desumi ex entitate quam positive habent in Deo, sed ex distinctis terminis ad quos actus divinus terminari potest. 4° Licet termini distincti nondum habeant existentiam secundum se, sunt tamen cogniti ut possibiles distincte, et sic existunt in intellectu divino ut distincte eos cognoscente: dico *distincte*, non tamquam distinctis cognoscendi actibus, quod est impossibile, sed tamquam terminos qui distincte esse possunt extra Deum. Quum enim omnis actus denominetur a termino, cognitio denominabitur *multorum* (licet ipsa sit unus actus entitative) si *multi* sint termini saltem virtuales, ad quos terminatur (*ibid.*).

19. Superest notandum, quod quædam sunt *practice* seu extrinsece, ut dicunt, possibilia non tantum per comparationem ad divinam omnipotentiam, sed etiam per comparationem ad virtutem creatam sub Dei concursu. Sic possibile est avi volare, et bovi mugire. Volatus autem et mugitus

continentur eminenter in virtute causarum naturalium, et potentialiter in potentiis passivis, quæ per actionem earumdem actuabiles sunt. Nam etiam entia accidentalia constituuntur actu et potentia in unitatem quamdam conspirantibus, ut iam notatum est: et ideo eorum possibilitas partim est in virtute aliqua activa quæ possit actum ponere, partim in potentia aliqua passiva quæ actum recipere possit.

20. Per oppositionem ad possibile concipitur impossibile. Est autem aliquid impossibile tripliciter: 1° si datus actus primus non habeat aptitudinem ad terminum qui ponitur: et sic impossibilis est actus substantialis materiæ terminatus ad cogitationem: 2° si datus terminus nequeat actuari actu qui ponitur: et sic impossibilis est actus intellectivus mobilis per *ubi* locale: 3° si duo actus oppositi tribuantur eidem termino, ut rotunditas et quadratura eidem figurabili. In his casibus, ob incongruentiam, nequeunt actus et terminus conspirare in unitatem existentiæ, quæ est essentiale complementum omnis entis: et a fortiori non poterunt duo actus sibi mutuo repugnantes conspirare in unum ens actu. Quare impossibile erit omne id *quod in suis principiis constitutivis involvit repugnantiam.* Hæc impossibilitas dicitur intrinseca. Patet autem quod eiusmodi impossibile non est *ens* ullo modo, ne in intellectu quidem: circulus enim quadratus nequit concipi ad modum unius, sed tantum ad modum duorum discordantium.

21. Practica impossibilitas est impossibilitas ponendi actum in termino, quæ non ab ipsorum repugnantia oritur, sed ex defectu causæ efficientis: est igitur impossibilitas relativa, non absoluta. Sic angelo impossibile est creare, non Deo, et homini impossibile est volare, non aquilæ. Oritur ergo practica impossibilitas ex eo quod datus effectus non contineatur in virtute datæ causæ; quare quum virtus Dei sit absolute infinita, nihil est Deo practice impossibile, nisi quod etiam intrinsece sit impossibile (VII. n. 54).

Impossibilitas intrinseca et absoluta dicitur etiam *metaphysica*: impossibilitas practica et relativa dicitur *physica.* Est etiam impossibilitas *moralis*, quæ connotat difficultatem moraliter insuperabilem, de qua nihil hic addere necesse est.

ARTICULUS TERTIUS.

De attributis entis in communi.

22. Tribuimus enti cuilibet reali *essentiam, existentiam, veritatem, bonitatem, unitatem, singularitatem, quidditatem,* de quibus hic aliquid dicendum est. Doctrina vera et communis est quod *ens, verum, unum, bonum, res, hoc aliquid* convertuntur realiter: et hoc in ordine reali physico est prorsus verum. Sed in ordine metaphysico, sicut sunt distincta nomina, ita sunt distincti conceptus formales.

23. Ens reale definiri potest tripliciter: 1° ponendo actum in recto, terminum vero in obliquo: 2° ponendo actum et terminum in recto: 3° ponendo complementum in recto et reliqua in obliquo. Primo modo habe-

bitur *res* quædam sub formalitate *entis*; nam actus dicit *esse*. Secundo modo habebitur *res* sub formalitate *veri* metaphysici seu obiectivi; nam veritas obiectiva rei est eius intelligibilitas: atqui tota rei intelligibilitas consistit in hoc quod habeatur debita relatio termini ad suum actum et vicissim. Patet autem quod in relatione unum non est altero prius: et sic tam actus quam terminus in recto poni debent. Sicut autem congruentia prædicati cum subiecto facit *veram* propositionem, ita congruentia actus cum termino facit *verum* ens. Tertio modo habebitur *res* sub formalitate *unius* completi, quum complementum resultans ex conspiratione actus et termini ad constituendum unum nequeat esse nisi *formalis unitas* constituti. Hinc ergo apparet, quomodo *ens*, *verum* et *unum* transcendentalia realiter convertantur, licet diversum conceptum formalem efficiant (VII. n. 75).

24. Nec minus facile ostenditur, omnem *rem* esse *bonam* bonitate obiectiva et metaphysica. Nam quod est ultimo completum et nullo alio indiget ad essendum, est in suo esse perfectum, id est obiective bonum. Exsurgit autem hæc bonitas ex eius veritate, de qua supra; quia congruentia actus cum suo termino habet pro resultatione quod unum perficiat alterum, id est quod res nullo ulteriore indigeat, et habeat omne quod sibi convenit, et sic exhauriatur exigentia omnis actus et termini. Hoc autem facit quamdam quietem rei in seipsa: et id in quo quælibet res quiescit est bonum eius. Quare quælibet res, eo ipso quod complete in se existit est sibi bona: actus vero ut exigens terminum et terminus ut postulans actum, nequeunt sic esse, et ideo non habent ut sic rationem boni, quia conspirant adhuc, et exigunt aliquid quod ex conspiratione resultet, tamquam bonitas ipsorum. Actus tamen et terminus dici possunt habere bonitatem initialem relativam incompletam, in quantum unum est bonum alteri: at hæc bonitas incompleta in intellectu solum existit. Hinc bonitas rei est ipsa ratio formalis complementi ex dicta conspiratione resultantis, quia hoc satiatur omnis exigentia rei quoad esse, et constituitur sibi sufficiens. Quare *bonum* et *unum* sibi proximiora sunt quam *bonum* et *verum*, *bonum* et *ens* etc., quia bonum et unum comprehenduntur sub eadem resultatione; et ideo non differunt metaphysice, sed logice solum, quia *unum* dicitur de re prout est per *unam* resultationem, *bonum* dicitur de re prout est per resultationem *complentem exigentiam* entis (*ibid.*).

Bono opponitur *malum*, quod est eius privatio, sicuti vero opponitur *falsum*, quod est privatio veri. Sicut autem nulla res est in se et transcendentaliter falsa, ita nulla res est mala metaphysice et transcendentaliter.

25. Ens reale dicitur etiam *hoc aliquid*. Dicere simpliciter *aliquid* est dicere ens indeterminate, sive existat in re, sive in intellectu tantum: sed dicere *hoc aliquid* est excludere omnem indeterminationem, et signare ens *singulare* seu *individuum*. Individuum autem definitur *id quod est indivisum in se et divisum ab omnibus aliis*; unde esse individuum nihil aliud

est nisi esse *realiter unum in ratione entis.* Etenim quod est unum in ratione essendi non potest non esse indivisum in se, ut patet: item non potest non esse divisum ab omnibus aliis, quia si communicaret cum aliis, iam acciperet ab iis novum complementum essendi, et sic de se non esset completum sed esset aliquid alterius entis. Hinc apparet, quamlibet rem individuari per seipsam, et principium individuationis esse *conspirationem actualem* actus et termini in unitatem: ipsam vero individuationem esse hanc *unitatem* ex tali conspiratione resultantem: individuum denique esse ipsam *rem* in tali unitate complete existentem (IV. n. 17–21).

26. Ens reale dicitur etiam *res.* Proprie autem *res* significat quod ex *actu, termino* et *complemento* exsurgit, nulla facta abstractione (VII. n. 75).

Itaque *res* dicit id quod habet unitatem ex actu et termino in unum conspirantibus, seu ex eo *quo* est et ex eo *quod* est, ut sæpe loquitur S. Thomas, quum actus sit id *quo* res est, et terminus sit id *quod* per actum est. Quæ expressiones facile intelligentur, si considerentur rerum quidditates per earumdem definitiones; sic enim de homine dicimus quod sit *animal rationale*: *animal* dicit id *quod* homo est; *rationale* dicit id, *quo* homo est homo. Similiter ergo dicimus de quolibet existente quod sit quædam *essentia actuata*: *essentia* dicit id *quod* res est, *actuata* dicit id *quo* talis essentia est in actu; quare essentia quæ actuatur competit rei ut terminus, actualitas vero ut actus eius. Hinc est quod quælibet res creata dicitur non solum constare ex *actu* et *termino,* sed etiam ex *esse* et *essentia* (IV. n. 27).

27. Ens reale physicum dicitur etiam aliquod *existens*: et multæ disputationes factæ sunt a Scholasticis circa dubium an *existentia* sit entitas distincta ab *essentia actuata.* Apparet autem ex supradictis, nihil addendum esse essentiæ actuatæ ad habendum ens existens; quum enim actuatio essentiæ sit positio actus in suo termino, et posito actu in suo termino nequeat non resultare actualis et realis unitas entitativa de se completa, eo ipso, sine ullo alio addito, habetur aliquid *existens.* Frustra ergo quæritur quid illi addendum sit ut existat. Quare *existentia entis est ipsa realis terminatio actus ad terminum in facto esse.* Dico *in facto esse,* quia pro entibus, quæ ab alio sunt, terminatio actus ad terminum potest accipi *in fieri,* et tunc significat entis *productionem*: quum autem ex productione resultet *existentia,* hæc est illud *in facto esse* quod illa est *in fieri.* Existentia igitur nihil aliud est nisi *formalis resultatio terminationis actus primi ad terminum.*

Ex dictis apparet, *essentiam actuatam* differre *ab existentia,* sicut totum physicum adæquate sumptum differt a seipso inadæquate sumpto, v. gr. sicut animal rationale differt a sua rationalitate. Hæc autem distinctio est *rationis* tantum, ut infra apparebit (IV. n. 43 in nota).

Quum possibilia habeant quamdam existentiam in intellectu, quæri potest quid sit eorum existentia. Sed quum non sint possibilia in intellectu secundum suos proprios actus formales, statim apparet, ea non

habere aliam existentiam nisi *intentionalem*, id est existentiam intellectus in quo sunt (VII. n. 44, 45).

28. Quodlibet ens reale dicitur etiam *natura*. Hoc nomen naturæ sæpe confunditur cum *substantia* et cum *essentia*: sed stricte natura dicitur de ente *in ordine ad designandam eius propriam vim operativam*: et quamvis id quod habet vim operativam debeat esse substantia, attamen conceptus substantiæ dicit *primum subiectum* abstrahendo a viribus operativis quibusvis, quæ naturam substantiæ manifestant. Ens tamen completum non per aliud *est* et per aliud *est quædam natura*, sed per idem; quia *quo ens est, eo agit*, et unumquodque agit prout est in actu. Differentia inter rem et eius naturam est solum in hoc quod *res* dicitur absolute quoad esse, *natura* dicitur de eodem esse ut est principium operationis: quare *natura* est realiter idem quod *res*, differt autem secundum modum concipiendi. S. Thomas inter naturam, essentiam et quidditatem hanc distinctionem ponit (De ente et essentia, c. I): *Nomen naturæ videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, quum nulla res propria destituatur operatione. Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse.*

Antiqui etiam accidentibus tribuerunt nomen *naturæ*, tum quia concedebant quod vires activæ essent accidentia, tum quia nomen naturæ accipi potest in sensu latiore, v. gr. pro essentia rei. Nos nullum accidens admittimus, quo vis activa contineatur; unde natura, ut principium operationis, non potest iuxta nos prædicari de aliquo accidente (VI. n. 26). Si autem accipiatur natura pro essentia, accidentibus conveniet eo modo quo habent essentiam: ut quum dicitur *natura albedinis*, quæ non est alia quam *natura albi*. Cæterum generaliter dici potest *natura rei* ad iudicandum id ad quod res *nata apta est*: et sic omnia dici possunt habere naturam. Sæpe etiam natura dicitur de ente quod ex necessitate agit: et tunc *naturale* opponitur *libero*: aliquando natura est nomen collectivum, et significat *omnia creata materialia* et quæ agunt ex necessitate. Denique natura etiam opponitur violentiæ aut arti: et naturale significat id quod naturæ convenit, aut a natura procedit absque industria hominis.

29. Omne ens est etiam *pulcrum*, immo et *sublime*, saltem scienti videre. Pulcritudo entis consistit in proportione, harmonia et correspondentia, quam habent inter se actus, terminus et complementum: per hæc enim omne ens suo modo divinam Unitatem et Trinitatem, seu divinam pulcritudinem imitatur, et est transcendentaliter pulcrum (I. n. 35, V. n. 18). Erit autem etiam *sublime* scienti illud contemplari; sublimitas enim dicitur *splendor pulcritudinis*: et pulcritudo entis tanto magis splendet quanto acutius investigatur quid sit ens. Et hæc pulcritudo ac sublimitas ad philosophi considerationem stricte pertinet; nam pulcritudo, quæ materialem compositionem requirit, imaginatione non minus quam intellectu æstimatur, et est obiectum æstheticæ. Et hæc sufficiant de attributis entis.

CAPUT II.

DE ENTIUM COMPARATIONE.

30. Quum omne ens constet actu, termino et complemento, tria possunt competere enti in linea entis, nempe esse *a se* vel *ab alio*, esse *in se* vel *in alio*, esse *per se* vel *per aliud*: quæ tria ordinate respiciunt actum, terminum et complementum: et secundum hæc tria accipi potest entium divisio.

ARTICULUS PRIMUS.

Ens a se et ens ab alio.

31. *Ens a se.* Ostenditur in tractatu de Deo, ens *a se* existere absoluta necessitate (VII. n. 9–15).

Ens a se est necessarium, independens, immutabile, infinitum, æternum, immensum (*ib.* n. 19–24).

Ens a se est purus actus, ens unicum, simplicissimum, infinite perfectum (*ib.* n. 25–30).

32. Ens *a se* est etiam *in se* et *per se*; sequitur ex eius absoluta independentia. Hæc tria, esse *a se*, *in se*, *per se*, competunt Deo secundum essentiam absolute sumptam, quæ est eadem in tribus divinis Personis. Sed sub consideratione relativa *esse a se* specialiter convenit Patri, *esse in se* specialiter convenit Verbo, *esse per se* specialiter convenit Spiritui Sancto; nam in ordine relativo Pater prior est origine, et habet se ut principium Trinitatis, quum a nullo procedat, et concipitur ut actus intellectivus se ipso generans Verbum sibi perfectissime æqualem. Esse in se convenit specialiter Verbo, qui est terminus intellectionis divinæ, et *in quo* est tota divina essentia ut a Patre communicata. Actus enim Dei intellectivus in Verbo interno a se expresso sistit ut in termino totam eius intelligibilitatem intellectam exhibente; et ideo convenit Verbo habere *in se* esse Patris a Patre communicatum. Esse per se convenit Deo specialiter ratione Spiritus Sancti, qui est Trinitatis complementum, et unitas substantialis Patris et Filii. Illud enim dicitur *per se* esse quod perfecte est et nullo ulteriore indiget: quum ergo in Spiritu Sancto compleatur conspiratio Patris et Filii in unitatem naturæ, per Spiritum Sanctum habetur id quo natura divina ultimo completur in suo esse absoluto, quin alio indigeat: et per hoc entitas Dei est *per se* formaliter (VII. n. 34, 35).

33. In Deo ratio actus, termini et complementi constituit tres Personas, ut divina revelatione constat, et ratione ipsa probabiliter ostendi potest (VII. n. 40).

Hoc autem non nisi in Deo locum habet, quia in Deo *terminus* est infinite actuatus, ita ut nullo modo sit in potentia, et similiter *complementum* est pura et infinita actualitas. Hinc tanta absolute est perfectio actus, quanta termini et complementi: et sicut Deus absolute est purus actus, ita Pater est pure *actuans*, Filius est pure *actuatus*, Spiritus Sanctus est

pura *actualitas*. Hæ autem rationes sunt in una essentia cum qua identificantur, licet habeant realem formalem oppositionem inter se; nec faciunt compositionem (VII. n. 36 et 39).

34. *Ens ab alio*. Quod est ab alio, non necessario existit, sed contingenter; non enim habet in seipso rationem suæ existentiæ: immo, si poneretur necessario existere, statim sequeretur quod non esset ab alio, sed a se; quia ens necessarium et ens a se ex supradictis convertuntur. Ens ab alio est terminus productus virtute entis a se (VIII. n. 39, 40).

Ens ab alio est essentialiter dependens, ut patet, et necessario constat actu et potentia (VIII. n. 28, 29).

Consequenter ens ab alio habet metaphysicam compositionem (IV. n. 43 in nota) et indiget conservari in esse (IX. n. 2, 3).

35. Ens ab alio est imitatio quædam eius a quo est, sed in linea entis infinite inferiore. Sic creatura est imitatio quædam Unitatis et Trinitatis divinæ in quantum constat actu, termino et complemento: sed constituitur in linea infinite inferiore per hoc quod in termino habeatur *potentialitas* et in complemento ulterior *resultabilitas*; ex hoc enim patet quod etiam actus *quo* creatura est debet esse finitus. Nam actus, cuius terminus est potentialis (id est ulterius actuabilis), non actuat terminum quantum actuari potest; et consequenter actus ille est finitus. Hinc apparet, ens ab alio non posse habere nisi finitam essentiam et finitam perfectionem (VIII. n. 39).

36. In substantia materiali actus primo essendi dicitur *forma substantialis*, terminus potentialis primo actuatus dicitur *materia*, complementum vero est *unitas* actualis ex utriusque conspiratione resultans (I. n. 10, 19, 20, 35).

Potentialitas termini est realis passivitas. Nam de ratione termini est quod accipiat primum esse a suo actu: unde consequens est quod eius potentialitas consistat in aptitudine ad accipiendum secundum esse ab actu agentis seu moventis (VI. n. 36). Potentialitas autem complementi non est proprie passiva, sed *resultativa*; nam unitas existentis *non accipit esse* ab actu, sed *resultat* ex conspiratione actus et termini; et ideo si terminus alia et alia ratione actuetur recipiendo motum, *resultabit* sine alio addito alia et alia ratio existendi, et unitas eius fiet accidentaliter alia et alia.

37. In substantia spirituali actus primo essendi est principium cognoscibile actuativum cognitionis: terminus primo actuatus est primum cognitum: complementum est unitas formalis substantiæ resultans ex eo quod cognitum sit in principio sui actuativo (quum omne cognitum sit in cognoscente) et principium ipsum cognitionis sit in cognito secundum suam cognoscibilitatem cognitam, et sic utrumque in unitatem completam conspirent. Hoc complementum habet rationem *amoris* cuiusdam primi et necessarii, quo substantia seipsam ut sibi bonam amat, non metaphorice tantum, sicut dici potest de omni ente, sed proprie; quia amor hic resultat ex cognitione (IV. n. 3–13).

Potentialitas termini est proprie *passiva* ob rationem dictam n. præc.; et est receptiva actionis obiectorum intelligibilium: quæ actio recepta dicitur *species impressa.* Potentialitas complementi est proprie *resultativa*; licet enim dicatur moveri ab obiectis per speciem cognitis, hæc tamen motio non est hic accipienda ut nova actio, sed ut resultatio ex congruentia et conspiratione actus accidentalis cognoscitivi cum subiecto cognitionis. Quum autem hæc resultatio dicatur *affectus* spontaneus, potentialitas hæc recte dicitur *potentia affectiva* (IV. n. 34, 38, 39).

38. Ens *a se* et ens *ab alio* sub diversis rationibus inter se comparari possunt, et tunc diversis nominibus relativis nominantur, v. gr. necessarii aut contingentis, infiniti aut finiti, absoluti aut relativi, entis primi aut entis participati, causæ primæ aut secundæ, prototypi aut imaginis, etc.

39. Quum *ens ab alio* habeat finitam entitatem, infinita entitas extra illud cogitari potest: et ideo posito uno vel pluribus entibus ab alio, adhuc possunt poni alia et alia entia ab alio sine fine. Ergo ens ab alio est infinite multiplicabile. Utrum vero Deus possit infinitam multitudinem in actu ponere, quæstio est de qua alii aliter respondent. Maxima pars negat multitudinem actu infinitam esse possibilem, sed nullum afferunt argumentum quod solvi nequeat. Plerique arguunt supponendo, infinitum esse id quod augeri nequit: at hæc definitio exprimit infinitum *essentiæ,* non infinitum *quantitatis,* cuius essentia est semper finita, et in aliqua specie (X. n. 14–18, et n. 19).

Infinita multitudo est cognoscibilis, saltem Deo; nullum autem quod involvit contradictionem est cognoscibile. Ergo multitudo infinita non involvit contradictionem (*ib.* n. 35).

Et hoc valet sive pro infinita multitudine coexistentium, sive multo magis pro infinita multitudine successivorum, quæ fit successive in actu. Difficultatibus vero non difficile respondetur (*ib.* n. 36–14).

Hinc, si multitudo sit entium materialium, poterit etiam haberi extensio realis infinita, licet nequeamus eam imaginatione concipere nisi ad modum indefiniti (*ib.* n. 41–46).

40. Quando plures substantiæ conspirant in aliquod totum, exsurgit ens *physice compositum* ex partibus. Singulæ autem partes primitivæ sunt semper substantialiter simplices, id est non aliis partibus constantes (II. n. 2–41).

Physica simplicitas consistit in *unitate actus entitativi*: contra physice compositum constat *pluribus partibus simul conspirantibus in unum totum.* Quare ad habendum unum compositum physicum non sufficit ut partes existant, et quidem distincta existentia, sed requiritur insuper conspiratio in unum, quæ faciat coniunctionem seu *compositionem*; hac enim sola partes coniungentur in unum totum. Unde, quum omnis coniunctio rerum distincte et complete existentium sit ipsis rebus accidentalis, omne compositum physicum potest resolvi in suas partes, quin resolutio noceat existentiæ singularum partium. Quare character physicæ compositionis est *separabilitas physica* componentium. E converso compositum meta-

physicum, v. gr. ex actu et potentia, est eiusmodi, ut nequeant separate existere eius componentia, quia non habent proprie rationem *partis*, sed *constitutivi*. Verum est, quod si potentia sit realis (seu in subiecto reali), compositum ex tali potentia et actu accidentali poterit resolvi quodammodo, pereunte actu accidentali, et remanente illa potentia separate a tali actu. Sed notandum est quod potentia realis non existet separate ab *omni* actu dante ei modum essendi: et sic non erit aliquid per modum partis separatæ, sed erit aliquid per modum constituentis actuale totum sub alio actu: unde numquam potest haberi potentia physice separata ab actu, nec contra.

41. Sequitur ex dictis, non satis accurate exprimi composita materialia solo nomine *substantiæ*, quum constent essentialiter *pluribus substantiis et accidente compositionis*, quod est forma dans unitatem composito (I. n. 39, 40).

Sic aqua, lignum, ferrum sunt aggregata substantiarum, quæ si considerentur in sola ratione substantiæ faciunt compositum *unum per accidens*; accidit enim singulis substantiis sic coniungi in unam naturam compositam. Non possunt autem dici *unum per se*, nisi considerentur in ratione talis *naturæ* substantialis; quum enim natura dicat principium operationis et passionis, et id, quo aqua vel ferrum constituitur principium eiusmodi, sit talium partium talis vinculatio ex mutuis actionibus resultans, sequitur, non minus partes ipsas, quam hanc earumdem colligationem involvi in ipsis intrinsecis naturæ: et sic compositio aquæ non est accidentalis aquæ, sed essentialis seu specifica: et aqua, ut talis *natura*, est ens *per se*, non per accidens, et eius unitas est unitas compositionis, non unitas simplicitatis, seu unitas naturæ, non substantiæ (I. n. 41–46).

Propter oblivionem distinctionis inter substantiam ut sic, et naturam ex substantiis compositam, ortæ sunt apud Scholasticos quæstiones plurimæ et insolubiles, propter quas eorum theoria physica (et consequenter ex parte etiam metaphysica) reformari debuit. Attamen in communi sermone, et quando non est necesse acutius investigare rationes formales rerum, prævalente consuetudine, omnis natura substantialis dicitur simpliciter *substantia*: quo nomine et nos sæpe utimur, ne videamur sine causa affectate loqui (*ibid.*).

ARTICULUS SECUNDUS.

Ens in se et ens in alio.

42. *Ens in se.* Quod est *in se* dicitur substantia, et primum subiectum. Vocabulum substantiæ ductum est ab hoc quod est *substare accidentibus* seu modificationibus. At non in hoc præcise consistit ratio substantiæ (secus Deus, qui nequit substare accidenti, non esset substantia), sed in hoc quod ipsa, quæ potest alia sustentare, non sustentetur in alio tamquam subiecto, sed *primo in se sit*: ita ut, si forte per aliquid aliud sibi subiectum sustentaretur, eo ipso suam substantialitatem amitteret. Quare

formalis ratio substantiæ *consistit in negatione alterius sustentantis*: quod ipsum exprimitur dicendo quod substantia est *primum subiectum*; nam vox *primum* excludit et negat prius (VI. n. 79).

Attamen si Deum vocemus *supersubstantiam*, ut pluribus in more est, et nomen substantiæ restringamus ad creaturas, tunc proculdubio omnis substantia erit de se apta ad substandum alicui accidenti: non tamen e converso omne quod substat accidenti semper est substantia; patet enim quod accidit motui locali subesse inflexioni, quæ est accidentalis mutatio directionis; et tamen motus non est substantia. Et similiter accidit figuræ esse quadratam vel rotundam. Quæ omnia indicant, non sufficere ad rationem substantiæ *subesse*, sed requiri ut sit *primum* subiectum.

43. Substantia igitur, saltem creata, substat, vel substare potest accidenti: sed ex tribus, quibus substantia constituitur, actu nempe, termino et complemento, solus terminus, ob suam potentialitatem passivam, aptum est ad recipiendum: unde substantia *ratione solius termini sui* proprie substat. Hinc id, secundum quod substantia materialis formaliter substat actioni agentis est *materia*, quæ est receptiva motus: et id secundum quod substantia spiritualis formaliter substat est *intellectus passivus*, qui est receptivus speciei intelligibilis.

Attamen hoc valet tantum si agatur de accidente *proprie recepto*, id est de passione: si enim ageretur de accidente *non præcise* recepto, sed resultante ex receptione facta, substantia posset et deberet dici subesse accidenti *secundum potentialitatem quam habet ratione sui complementi.* Sic dicitur corpus subesse motui locali, aut directioni motus, et anima subesse affectui: quamvis motus localis et directio motus non sint passiones, sed id quod immediate resultat ex passione, seu actuatione materialis potentiæ; et affectus non sit passio, sed tendentia seu motus immediate resultans ex passione iam recepta. Unde apparet, quod sicut duplex est potentialitas id est passiva et resultativa, ita est duplex ratio substandi accidentibus, quarum prima importat secundam, qua completur, eodem modo quo passio in fieri importat passionem in facto esse, seu completam. Nam id, quod exsurgit per simplicem resultationem, numquam potest deesse, quando ponuntur ea ex quibus est eius resultatio.

44. At hic notandum est quod, etsi substantia subsit solum ratione sui termini aut sui complementi, attamen quod accidentibus subest non est terminus nec complementum, sed ipsa substantia. Ratio est quia terminus ut sic, et complementum ut sic, non sunt aliquid in rerum natura, nisi in quantum terminus accipit esse ab actu, et ex hoc resultat unitas rei. Et ideo quod substat est terminus actuatus, et completum ens: unde etiam in receptione accidentis non mutatur terminus, sed substantia ratione termini incipientis alio modo se habere, et in resultatione accidentis non mutatur complementum, sed substantia ratione complementi alio modo se habere incipientis.

45. *Ens in alio.* Quod est in alio est modus intrinsecus essendi substantiæ, et dicitur *accidens*, quia ita est in substantia, ut possit non esse,

salva substantia. Sic gutta aquæ erit gutta aquæ, sive quiescat, sive moveatur, et anima erit anima, sive cogitet de hoc sive de illo. Non tamen omne accidens est modus intrinsecus; dicuntur enim accidentia etiam quæ resultant ex puris relationibus extrinsecis, de quibus infra.

46. Substantia nequit naturaliter esse sine aliquo accidente. Ratio est, quia omnis substantia quæ est in rerum natura est mutabilis, et sic habet in seipsa modum aliquem essendi, qui non est ipsi necessarius. Sic materia, sive sit in motu, accidit illi motus, sive sit in quiete, accidit illi quies: neutrum enim determinate necessarium est substantiæ materiali. Item substantia spiritualis, quum sit principium vitale, nequit carere omni actu vitæ: quod autem actus vitalis hac vel illa ratione exerceatur, et circa hoc vel illud obiectum, hoc omnino accidentale est. Hinc sequitur, substantiam sine accidentibus non esse ita completam, ut possit physice existere in ordine rerum naturali.

Sed si accidens sumatur *stricte* pro aliquo quod advenit substantiæ et *recipitur in ea*, tunc, licet nulla sit substantia sine huiusmodi accidente, tamen absolute concipitur posse esse. Nam si crearetur unum elementum materiæ tantum, a nullo reciperet passionem, et consequenter esset sine accidente recepto, et similiter si crearetur spiritus, cui nulla species accidentalis imprimeretur, esset sine accidente recepto, quia haberet tantum immobilem conscientiam de suo esse, quæ non est accidens. Et ideo substantia ut sic potest absolute existere, utique modo aliquo sibi contingente, sed sine accidente in se recepto; et hinc est quod, antequam componamus substantiam cum tali accidente, possumus concipere substantiam ut in se omnino completam in ordine ad esse.

De facto tamen non existit substantia creata sine accidente, etiam *in se recepto*. Ratio est quia omne creatum tendit ad aliquem finem, ad manifestandam videlicet divinam potentiam et sapientiam, aliasque perfectiones: quum autem omnes hæ substantiæ constent actu et potentia, et consequenter habeant activitatem et passivitatem, nequeunt finem consequi nisi agendo et patiendo accidentaliter iuxta suam naturam. Et propter hoc Deus non creavit unum elementum, sed multa, ut actio unius posset et deberet recipi in alio, et non relinquit substantias spirituales sine obiecto imprimente speciem.

47. In simplici substantia non aliud accidens recipitur nisi *passio*, et quod immediate sequitur passionem actualiter vel habitualiter (VI. n. 87).

Res patet; nam substantia subest accidenti vel ratione termini, qui est passivus formaliter, vel ratione complementi quod est passivum resultative, ut supra diximus. Evidens autem est quod accidentia relativa prædicantur quidem de subiecto, sed non sunt in subiecto, quum totum esse eorum sit *esse ad* tantum, et non *esse in* (VI. n. 46).

Nec minus evidens est substantiam simplicem non posse recipere quantitatem. Quod attinet ad qualitatem quæ est in specie habitus, ea resultat ex passione recepta (IV. n. 83), et constituitur quadam resultante passionum: et in elemento materiali est proprie vel æquilibrium vel di-

rectio ad *ubi*, in substantia spirituali est habitus sciendi et habitus affectivus. Qualitas, quæ dicitur *potentia activa* non est nisi *actus* substantialis ut habens obiectum, circa quod operetur, positum intra sphæram suæ activitatis: et hoc fit per ipsum habitum; unde hæc potentia activa non est accidens, sed ipsa substantia ut cum habitu accidentali existens et considerata ad modum naturæ. Qualitas vero, quæ dicitur *potentia passiva* non est nisi *terminus* substantialis ut habens in se habitum. Et hoc in substantia spirituali. In elemento materiæ qualitas quæ dicitur *potentia activa* est actus substantialis elementi ut existentis in motu locali, et non est accidens, sed ipsa virtus substantiæ ut per mutationem localem sive agentis sive patientis parata ad agendum sub aliis et aliis adiunctis: item qualitas, quæ dicitur *potentia passiva* non est nisi passivitas materiæ ut sub passione existens et ad motum certæ intensitatis ac directionis servandum determinata (III. n. 76).

Denique *actio* in elemento materiæ ut in subiecto agente esse nequit, sed tantum est ut *passio* in passo. In substantia vero spirituali actio aliqua existit et inest ad modum passionis; numquam vero est in agente ut sic, quum non sit nisi terminatio activitatis ad terminum in sphæra eius existentem, et melius dicitur *actus* immanens, quam actio (IV. n. 65–67 et n. 78–81, VI. n. 39).

48. Accidens quod recipitur in substantia simplici non est ens nisi metaphysice. Est enim actus quidam indigens termino: et ideo est ens prorsus incompletum. Quum vero terminus qui accidentaliter actuatur sit passivitas substantiæ, ens quod physice resultat est *esse substantiam tali modo* potius quam *talis modus essendi substantiæ*. Nam modus essendi dicet formalitatem, et formalitas non habet aliud esse naturale præter esse rei cuius est formalitas. Ex quo sequitur quod quando accidens definitur *modus intrinsecus entis*, accipitur accidens in abstracto, seu ut quid metaphysicum et incompletum: accidens autem in concreto et physice non habet aliud esse nisi esse substantiæ *sic existentis*: et ideo impossibile est esse accidens physice extra subiectum: quod tamen non creat difficultatem in defendendo Eucharistiæ mysterio, in quo accidens est alterius ordinis (VI. n. 79, 80).

Sequitur, formam accidentalem non ideo esse accidentalem quod habeat aliquod *esse physicum separabile* a substantia, quia forma nullum esse habet nisi compositi cuius est forma, sed ideo tantum quia esse substantiæ ita est cum hac forma, ut possit esse sine hac forma. Sed hæc forma, quando est, non constituitur in esse nisi ut recepta, seu termino substantiæ terminata: et ut posset separari physice a substantia, requireretur ut terminus substantialis a substantia separari posset; quod est impossibile.

49. In substantia composita, seu in natura substantiali actiones et passiones (licet sint accidentia singulorum elementorum componentium) causant compositum, et determinationes ex iis resultantes constituunt *compositionem*, ut dictum est supra. Quare hæc compositio non est acci-

dens compositi. Sed, quia non est necesse ad rationem talis naturæ compositæ, v. gr. aquæ, ut eius compositio maneat in indivisibili, ideo eadem compositio, prout est *numero hæc* est naturæ specificæ accidentalis; potest enim fieri *numero alia*, dum aqua fit calidior, quin solvatur natura aquæ. Et idem dic de aliis compositis (VI. n. 63–65).

Et sic *statura* non est accidens hominis, sed *hæc statura*: homo enim sine statura non est, nec esse potest. Item *curvatura* non est accidens annuli, sed *hæc curvatura* (*ibid.*)

50. In substantia composita resultant plura accidentia, quam in simplici, v. gr. color, figura, quantitas massæ et voluminis et alia plurima, quæ omnia dicuntur accidentia in quantum natura illa composita potest sine illis manere in sua specie: et sic de omnibus dicendum est quod in tantum sunt accidentia, in quantum sunt *numero hæc*; si enim accipiantur indeterminate, nullo modo erunt accidentia, quia nequit substantia composita non habere massam, figuram, volumen, determinationem aliquam ad afficiendos sensus etc. Quare *solus gradus* quem habent in composito est accidentalis (*ibid*).

Quædam tamen ex iis, ut figura, et volumen non sunt *in composito* tamquam aliquid receptum vel resultans ex receptione, sed tantum ut aliquid ex relationibus extrinsecis ortum: et dicuntur esse in composito, ut in subiecto multiplici, secundum relationem extrinsecam partis ad partem tantum. Et hic est solus modus prædicandi relationem tamquam aliquid *in subiecto* existens, id est *in pluribus subiectis* relatis ad invicem. Sed hæc prædicatio est logica tantum, quia unum et idem numero relativum non potest physice esse in pluribus (VI. n. 47, 48).

51. Concludemus, ens in alio reduci ad *passionem* et *resultationem passionis* tantum. Reliqua vero accidentia esse vel *ab alio* scilicet agente, vel *ad aliud*, de quibus infra. Item, ens in alio non habere esse physicum nisi esse substantiæ, aut naturæ, cuius est, sed in abstracto concipi ut ens metaphysicum, seu rationem essendi, quæ, ut *hæc numero* vel *huius gradus*, est accidentalis, quia salva substantia vel natura rei potest esse *alia numero*, vel *alterius gradus*.

ARTICULUS TERTIUS.

Ens per se et ens per aliud.

52. *Ens per se.* Illud dicitur esse *per se*, quod ita est in suo esse completum, ut alio compleri non indigeat. Quum autem hoc habeat ens a suo complemento, convenit enti ratione complementi esse per se.

Quod per se est, dicitur aliquando *suppositum*, aliquando *persona*. Suppositum est *naturæ cuiusvis individua substantia*: persona vero est *naturæ rationalis individua substantia*. Nomen autem substantiæ sumitur hic sive pro substantia simplici, sive pro composito substantiali.

Persona et suppositum dicuntur *subsistere*: quod non est confundendum cum *existere*. Nam existere est omnium, quæ quomodocumque sunt in

actu, sed subsistere est *entis ultimo completi*. Hinc *subsistentia* accipitur pro personalitate et pro suppositalitate: attamen fatendum est quod auctores satis communiter confundunt subsistere cum *existere in se*, sicut et dicunt substantiam esse *id quod per se subsistit*. Ratio est quia, licet ratio substantiæ sit *existere in se*, attamen etiam convenit illi, saltem naturaliter, *per se* subsistere. Nihilominus in disputando hæc duo *in se esse* et *per se subsistere* sunt maxime distinguenda.

53. Illud quo ens *per se subsistit*, seu suppositalitas, vel personalitas, non est eius complementum simpliciter, sed *in quantum est ultimum* complementum. Nam esse per se est esse ab omni alio divisum: in tantum autem complementum entis constituit ens ab omni alio divisum, in quantum est ultimum, seu in quantum connotat ulterioris complentis negationem. Ergo formalitas sub qua complementum entis constituit *ens per se* est eius *ultimitas* in complendo. Quare constitutivum formale personæ et suppositi (sicut etiam diximus de formali constitutivo substantiæ) in negatione consistit (V. n. 17).

54. Hinc natura humana singularis et persona humana non sunt idem, nisi quando natura illa singularis sibi relinquitur ita ut eius complementum intrinsecum sit ultimum: si vero Divina Persona naturam hanc humanam assumat, habebitur in hac natura ulterius complementum, scilicet divina personalitas: et hoc ipso complementum naturale non erit ultimum: quare natura illa non erit per se ratione sui complementi proprii, sed ratione complementi superadditi, quod faciet illam naturam per divinam personalitatem subsistere (*ibid*).

55. Posset aliquis dubitare utrum forma accidentalis quæ advenit personæ, et quæ videtur dare illi aliquod ulterius complementum, mutet eius personalitatem; siquidem *ultimum* accidens quod est in persona, dat *ultimum* complementum: præsertim, quum in statu physico omnis substantia creata indigeat aliquo accidente indeterminate. Respondendum est, personalitatem ipsam manere, et *non fieri aliam*, sed *aliter se habentem*. Ratio est quia unumquodque causat prout est in actu: sed accidens quod recipitur in substantia non est in actu ut novum ens, sed ut *esse substantiæ sic se habentis*: ergo non habet novum terminum proprium, et nequit conspirare in unum novum complementum, sed habet pro termino ipsum terminum substantiæ, quem facit *sic se habere*, et facit ut actus substantialis cum termino *sic se habente* conspirans habeat complementum *sic se habens*. Nulla ergo entitas substantialis evanescit, sed tantum incipit se habere aliter. Et consequenter personalitas manet eadem quæ prius, sed aliter se habens accidentaliter, quum resultet ex iisdem aliter se habentibus.

Contra ii, qui maiorem realitatem accidentibus tribuere solent, videntur cogi ad dicendum, quod accidens habeat etiam suum *proprium* complementum; secus enim non haberet entitatem *realiter* distinctam a substantia in sensu ab ipsis intento. Tunc autem accidens sine dubio afferret substantiæ novum complementum: et videtur quod complementum sub-

stantiæ proprium non esset amplius ratio formalis personalitatis: neque enim substantia subsisteret per se, si per aliud ultimo compleretur. Hoc autem confirmat quod supra diximus de accidente, videlicet quod sit ens incomplete.

56. Utrum autem persona vel suppositum mutentur in ratione personæ vel suppositi, per mutationes circa materiam, v. gr. quando Petrus ex puero fit adolescens, quæstio est quæ ex sensu communi facilius fortasse quam ex metaphysica resolvi potest. Mihi videtur dicendum, quod mutatio materiæ in corpore humano habet se ad personæ rationem mere accidentaliter. Nam in homine actus primus est *anima*; terminus est corpus *in potentia ad vitam*; complementum resultans ex conspiratione animæ et corporis est *unitas naturæ viventis*, quæ, ut sibi relicta, est persona. Iam vero accedentibus vel recedentibus aliquibus partibus materiæ, terminus quidem mutatur physice, sed non mutatur in ratione formali *existentis in potentia ad vitam*, sub qua ratione recipit animam, nisi accidentaliter; et consequenter conspiratio in unitatem viventis non fit alia nisi accidentaliter, et unitas naturæ est eadem ac prius formaliter, licet materialiter et accidentaliter aliter se habens. Unde mutatur quidem physice persona, at non mutatur sub ratione personalitatis nisi accidentaliter, etiamsi mutetur materia corporis.

Quod dictum est de persona hominis, valet etiam de supposito in omnibus animalibus, quia omne animal constituitur *ens per se* per conspirationem animæ cum corpore in unum vivens. Sed nequit idem dici de aliis, in quibus forma dans unitatem composito est accidentalis. Ratio est, quia in tali composito additio vel subtractio materiæ non potest fieri quin forma compositi, id est compositio fiat alia: in composito autem quod non habet ulteriorem formam unificantem, præter compositionem partium, mutatur unitas, mutata hac forma: quod non accidit in animali, cuius forma non est compositio partium, sed anima. Et ideo ratio suppositi non pertinet ad compositum materiale nisi eo modo quo convenit illi esse substantiam: sicut enim vocatur substantia, quia singulæ partes eius sunt substantiæ, ita vocatur suppositum, quia singulæ eius partes sunt supposita quædam.

57. *Ens per aliud.* Dicitur esse *per aliud* id quod de se caret ultimo complemento, et ideo extra se tendit ut compleatur per aliud. Huiusmodi est omne relativum. Sic homo non per se est pater, sed per filium, et album non per se est simile, sed per aliud album (VI. n. 46).

Ens per aliud est illud *cuius totum esse est ad aliud se habere*; hæc enim est definitio entis relativi. Quum autem omne ens sit *unum*, etiam relatio est quid unum. Nequit vero inveniri aliquid faciens unitatem in relatione, præter id quo subiectum relationis ad terminum eiusdem ordinem dicit, et vice versa. Quare subiectum et terminus relationis habent se tamquam materia, et id per quod unum ad aliud trahitur habet rationem formæ: et ex horum conspiratione resultat unitas relationis. Iam vero id quo subiectum trahitur ad terminum dicitur fundamentum relationis.

Habet ergo relatio unitatem a fundamento. Sed quia eadem forma non potest physice existere in duobus subiectis, necesse est, ut tale fundamentum formaliter spectatum (id est in ratione fundantis) sit forma quædam non ut inexistens, sed *ut apta inesse*, id est forma quædam cogitata extra subiectum, ideoque universalis; secus non posset concipi ut apta ad essendum in duobus. Duo enim alba non habent eamdem numero albedinem, ut patet: et consequenter albedo quæ unum ad alterum trahit est *albedo in communi*, quæ est ens logicum. Et ideo unitas relationis est tantum logica, quum nequeat haberi maior unitas, quam quæ respondet formæ ex qua resultat. Et quia unumquodque est ens sicut est unum, relatio non est ens nisi logice (VI. n. 47).

Verum est quod albedo, quæ est fundamentum similitudinis, per hoc quod faciat esse album et album ponitur in esse physice: sed non ponitur in uno et identico esse physico, quum ponatur in duobus albis, quorum unum non est aliud. Sunt ergo duæ numero albedines in concreto, sicut sunt duo alba; et consequenter non ex concreto albedinis, sed ex sola albedine in communi accipi potest ratio cur album ad album referatur *unitate relationis*. Manet ergo quod relatio sit ens logicum: quod patet etiam ex ipso *relationis* nomine, quod significat ens relativum in abstracto tantum. Et hæc est ratio propter quam solum ens intellectivum potest relationem percipere; solum enim ens intellectivum potest facere ens rationis, sine quo unitas relationis concipi nequit.

58. Et hæc valent de ipsa relatione, v. gr. similitudine. Sed transeundo ab abstracto *relatione* ad concretum *relativum*, quod est relationis subiectum, et quod proprie *in quantum relativum*, v. gr. *simile*, est ens per aliud, sciendum est quod tale concretum dicitur *realiter* relativum, quando 1° illud concretum est reale, et 2° refertur ad terminum realem, et 3° refertur propter aliquid quod pariter est reale. Sic concretum *pater* est homo realis relatus ad terminum realem, nempe filium, propter realem rationem, quæ est generatio illius: et ideo paternitas, quæ illi tribuitur (non autem *quæ illi inest*, quia relatio est ad aliquid, non autem in aliquo), dicitur *realis relatio*, in quantum denominat eum realiter, et quidem ab intrinseco, patrem: non vero quod ipsa relatio sit aliqua nova entitas secundum se in rerum natura; nullum enim abstractum existit nisi in concretis, et concretum pater non sufficit ad habendam relationem completam paternitatis, quæ extra ipsum patrem compleri debet, nempe in filio, et ideo est ens *per aliud*. Et hic notari adhuc potest, quod si relatio de se novam entitatem realem constitueret, deberet habere causam efficientem. At relatio numquam fit ab aliquo, sed tantum resultat ex aliquibus. Ergo. Sic pater generando causat simpliciter filium, sed relatio paternitatis simpliciter resultat ex positione filii; unde novum ens quod physice ponitur est filius, non vero relatio.

Quotiescumque vero deest una ex tribus prædictis conditionibus, relatio non dicitur realis, sed rationis.

59. Quamvis ens per aliud non sit nova entitas in rerum natura, tamen

relatio *transcendentalis* dat ens reale in rerum natura: ratio est quia tunc non habetur ens per aliud, sed *per se*. Nam relatio transcendentalis est ea quam habet actus ad suum terminum in constitutione entis realis; quum autem actus et terminus conspirent in unitatem existentiæ realis, non aliam physicam realitatem habet actus, aliam terminus, aliam complementum, sed eamdem; sunt enim unum ens et unum existens. Et consequenter, licet actus et terminus habeant relativam oppositionem, ut duo metaphysica et incompleta, constituunt tamen unum absolutum, quia una conspiratione in unitatem existentiæ conspirant, et per unum reale physicum, non per aliud et aliud perficitur relatio unius ad alterum. Et idem accidit in SS. Trinitate, in qua Actus et Terminus, id est Genitor et Genitus conspirant in unum Spiritum, quo completur Trinitas in unitate absoluta: et licet sint alia et alia et alia Persona, non sunt aliud et aliud et aliud, sed unum absolutum per se completum (VII. n. 36).

60. Relationes dicuntur *intrinsecæ* vel *extrinsecæ*, prout entitas fundamenti est aliquid petitum ex intrinsecis subiecti et termini, vel ex aliquo extrinseco.

Relationes intrinsecæ accipiuntur 1° secundum *unum et multa*: 2° secundum *actionem et passionem*: 3° secundum *mensuram et mensuratum*: 4° secundum *convenientiam aut disconvenientiam* (VI. n. 50, 51).

Relationes extrinsecæ accipiuntur 1° secundum *communem originem*: 2° secundum *communem regionem motus*: 3° secundum communem *durationem*: 4° secundum *communem terminum extrinsecum comparationis* (VI. n. 50, 52).

61. Relatio secundum *unum et multa* specialiter notari meretur, quia unum et multa dicitur de omni gradu entis. Relatio fundata in unitate dicitur *identitas*: relatio fundata in carentia unitatis, quando scilicet non habetur unum sed multa, dicitur *distinctio*.

Identitas alia est *realis physica*, alia realis *metaphysica*, alia *logica* seu rationis, prout fundatur in unitate physica, vel metaphysica vel logica. Similiter *distinctio* est triplex sicut identitas, prout fundatur in negatione unitatis physicæ, metaphysicæ aut logicæ. Tam identitas, quam distinctio patiuntur alias subdivisiones, inter quas meretur notari distinctio formalis seu modalis, et formalis ut virtuali opponitur (IV. n. 43 in nota addita).

62. *Ubi* accidentale, secundum suam rationem accidentalis, est ens per aliud; est enim modus *relativus* terminandi spatium. Item *quando* accidentale, ut accidentale, est per aliud; est enim modus essendi in duratione habente prius et post (III. n. 12 et 37, VI. n. 40–44).

Figura, quæ ponitur sub qualitate, item *situs* et *habitus* revocantur ad entia relativa cum fundamento extrinseco. Motus vero localis est fieri novarum relationum inter *ubi* et *ubi*. Etiam *actio* et *passio* habent esse relativum, licet *passio* habeant etiam suum esse absolutum in passo, ut supra dictum est.

CAPUT III.

DE PROPRIETATIBUS ENTIS.

63. Dicitur stricte *proprium* entis id quod ex constitutivis essentialibus necessario fluit; proprium enim definitur *id quod convenit omni et soli et semper*: et consequenter nequit habere rationem sui nisi in ipsa essentia rei. Quum vero constitutiva essentialia entis cuiuslibet sint actus, terminus et complementum, seu *actuans, actuatum* et *actualitas*, et per hæc quævis essentia adæquate constituatur, sequitur quod *proprium* debet quidem ex his accipi, sed ad aliquid ulterius ordinari. Si enim essentia accipiatur absolute, nihil aliud addendum est tribus prædictis: et si proprium esset aliquid aliud, iam *proprium* esset accidens entis cuius dicitur proprium: quod esse nequit, quia accidens non convenit omni et soli et semper. Quando ergo agitur de proprietatibus entis essentialibus, agitur de ente non ut est absolute, sed ut dicit ordinem ad aliquid. Antiqui cum S. Thoma dixerunt proprium speciei esse *accidens consequens speciem* seu *consequens formam*: proprium vero individui esse accidens *consequens materiam.* Sed quia quod consequitur sive formam sive materiam *necessario est* in ente habente formam et materiam, accidens vero est quod *potest non esse* in ente, ideo proprium nequit esse accidens, sed tantum concipitur cum ordine ad aliquid accidentale, ut videbimus; quod est valde diversum. Ordo autem hic considerari potest 1° ex parte actus, 2° ex parte termini, 3° ex parte complementi.

ARTICULUS PRIMUS.

Proprietates entis ex parte actus.

64. In substantiis actus est principium activitatis: et ipsa substantia, *in quantum actus completus*, est principium activum. Prima igitur proprietas entis est *activitas.* Et facile ostenditur; nam primum in omni genere est causa cæterorum; ergo actus substantialis, qui est sine dubio primus in genere actus, est causa actuum accidentalium, qui sunt posteriores. Hinc S. Thomas frequentissime repetit illa axiomata: *Forma est id quo agens agit*, et *Omnis actio rei formam sequitur, quum idem sit principium essendi et operandi* (Opusc. xli. de natura accidentis), et *Unumquodque agit in quantum est in actu*, et *Quo aliquid est in actu, eo operatur*, et similia. Et propter hoc omnis substantia dicitur quædam *natura*, quia est *principium alicuius motus*, et de se ordinatur ad operandum.

Probatur autem ulterius. Et in Deo quidem res est evidens, quum in Deo esse et natura sint unum et idem, omnibus fatentibus. In creatura vero spirituali, quæ est substantia intellectiva, ipse conceptus intelligentiæ importat et includit virtutem intellectivam. Item creatura materialis sine activitate sua propria concipi nequit, quia sine activitate non potest agere in sensus, nec imprimere speciem, sine qua nihil possemus de materialibus cognoscere. Hinc de corporibus speciatim ait S. Thomas (p. 1.

q. 115. a. 1.): *Corpus agit secundum quod est in actu*: et alibi generalius (De ente et essentia c. 1.): *Nulla res propria destituitur operatione*: et alibi passim docet quod ex natura operationis pervenimus ad cognoscendam naturam rei et essentiam: quod esset impossibile, si vis operativa esset extra essentiam rei. Denique omnis creatura est propter finem et ordinatur essentialiter ad manifestandam divinam gloriam: atqui manifestare est agere; ergo omnis creatura essentialiter est propter operationem; ergo in seipsa habere debet activitatem. Si autem activitas deberet poni in creatura per aliquid superadditum illius substantiæ (quod videbimus statim non posse ob alias rationes admitti), sequeretur substantiam creatam non de se, sed *per accidens* tendere ad finem: quod est absurdum. Ergo in ipsa substantia per se est principium activitatis (I. n. 5 in nota).

65. Docuerunt scholastici satis communiter, ut innui, virtutem operativam esse accidens consequens speciem. Si agatur de virtute ipsa primitiva substantiæ, hoc est prorsus impossibile. Nam quum accidens non habeat proprium esse (quia eius esse est alterius), non potest habere propriam operationem, sed tantum habere partem *in conditionibus* accidentalibus operationis. Et de facto, eo modo tantum accidens ordinari potest ad actionem, quo modo est in actu: atqui est in actu non ut forma dans esse, sed *ut determinans modum essendi alterius* quoad conditiones accidentales; ergo non dicit ordinem ad actionem ut dans esse actioni, sed ut determinans conditiones accidentales et modum essendi actionis. Et hoc *determinare* hoc loco non est accipiendum secundum causalitatem *effectivam*, sed secundum *formalem* tantum, ut patet. Ergo nulla actio potest procedere ab accidente, ut efficiente illam. Et ideo virtus effectiva non est accidens, et non est in accidente: immo si deberet esse accidens, nulla virtus activa esset explicabilis (VI. n. 26–31, IV. n. 31–33 et n. 37–42).

Ad hæc omnis actio creaturæ producit actum accidentalem; ergo activitas creaturæ debet esse in linea entis infinite superantis omnes actus accidentales; et consequenter nequit esse accidens. Et hoc argumentum est demonstrativum (VIII. n. 39).

66. Restat explicandum cur scholastici contrarium tenuerint. Et ratio est, quia *naturas substantiales compositas* nomine *substantiæ* simpliciter designabant, et, nullam facientes analysin talis compositi physici, considerabant virtutem eius ut quid simplex, et non ut *resultationem ex conspiratione* multarum virium. Hinc, quia aliam actionem habet gutta aquæ frigida, aliam calida, dicebant virtutem calefactivam advenire aquæ, et consequenter esse *accidens*: contra virtutem refrigerativam esse *accidens proprium*, quia aqua de se est frigida, nisi calefiat; et non posset calefieri, si virtus refrigerativa, quæ est eius propria, non posset destrui aut suspendi; id est nisi admittatur quod virtus hæc est simul *propria* et *accidentalis* aquæ. Et quidem totum hoc rectissime dici potuit, quamdiu aqua habita est pro quadam substantia primitiva: immo non aliter dici potuit: quamquam ex hoc non pauca difficilia sequerentur. Sed physica iam ostendit guttam quamlibet aquæ ut ut minimam non esse unam substantiam, sed

unum compositum ex satis magna multitudine substantiarum simplicium, quarum unaquæque habet suam propriam virtutem: et consequenter virtutem, quæ tribuitur uni guttæ aquæ, non esse virtutem substantiæ, sed *resultantem accidentalem* ex applicatione et compositione virium in singulis illis substantiis existentium, ita ut, variato modo compositionis ob diversas conditiones locales, varietur resultans virium, intactis singulis viribus componentibus. Quando ergo gutta aquæ ex frigida fit calida, *nihil prorsus mutatur de virtute activa* singulorum elementorum, sed solum mutantur conditiones distantiarum et angulorum sub quibus agunt, quibus mutatis elementa ex mutua actione concipiunt quosdam speciales motus vibratorios, et ponuntur in diversa conditione ad ulterius agendum. Cessante vero calefactione, motus isti paullatim remittuntur et resultans actionum similiter mutatur, donec aqua ad priorem frigiditatem perveniat. Et ideo, licet aliquid sit accidentale in compositione ipsa virium, nihil est accidentale in virtute activa singularum substantiarum quæ concurrunt ad constituendam guttam aquæ sive frigidam sive calidam (VI. n. 58–61).

Hæc solutio, quæ nullam difficultatem patitur, et omnes difficultates antiquorum eliminat, *valet pro omnibus omnino qualitatibus activis* scholasticorum. Nam nec virtus calefaciendi, nec refrigerandi, nec illuminandi, nec reagendi contra pressionem, nec ulla alia huiusmodi est virtus substantiæ activa, sed resultans ex compositione virium activarum, quæ nec calefaciunt, nec refrigerant, nec illuminant etc., sed simpliciter trahunt vel repellunt in ratione inversa quadratarum distantiarum (II. n. 45–50).

67. Concludimus, in substantiis simplicibus solum actum substantialem esse principium actuositatis, in quantum est ulterius terminabilis: nullum vero actum accidentalem habere rationem virtutis activæ: in compositis vero haberi virtutem multiplicem, nempe singulorum componentium: quæ virtus non accipitur ut una resultatio, nisi prout sequitur talem formam compositionis: et quia hæc forma est *accidens* relate ad componentia, sed *constitutivum essentiale* relate ad compositum illud specificum, ideo resultatio eiusmodi est accidentalis respectu componentium, sed essentialis respectu talis naturæ compositæ: et sic adhuc manet quod omnis virtus activa compositi sit actus substantialis componentium ut ulterius terminabilis secundum legem singulorum, sed dependenter a mutuo nexu determinante conditiones actionum resultantium (I. n. 48).

68. Convenit ergo omni et soli substantiæ habere virtutem activam, quæ non est *accidens* eius, sed *proprium*, licet ipsum *agere* sit accidens, et distingui maxime debeat ab ipsa determinatione ad agendum. Hinc sequitur, solam substantiam habere tum *finalem* tum *effectivam* causalitatem: quod sic ostenditur.

Finis dicitur *terminus ad quem fit motus*, et finis ultimus *terminus in quo sistit motus*: unde omne quod ad aliquid tendit, tendit ad finem, et omne quod cessat tendere, quiescit in fine. Quum autem omnis et sola substantia habeat virtutem operativam suæ naturæ propriam, et virtus opera-

tiva tendat essentialiter ad operandum, omnis et sola substantia habet pro fine operationem: unde operatio est *causa finalis* omnis substantiæ. Causalitas autem finalis præcedit ordine causalitatem efficientem, sicuti virtus activa tendens ad actum præcedit suum actum; nam tendentia ad actum est actus primus agentis. Quia vero accidentia non sunt sine fructu aliquo in natura rerum, dubitari potest an non debeant etiam ipsa ad finem tendere, ne sint inutiliter in mundo: quod nemo dixerit. Sed quia non habent aliud esse nisi *esse sui subiecti*, non possunt habere specialem tendentiam ad finem, sed involvuntur in substantia, et constituunt *modum tendentiæ* eius in finem, licet ipsa non tendant. Et hinc est quod nemo dicat Deum *concurrere* cum accidentibus, et quod accidentia *speciali* conservatione non indigeant (IX. n. 6–9).

69. Causa finalis est diversa pro diversa naturæ tendentia, sed semper reducitur ad *operationem* naturæ propriam; finis enim, ad quem quælibet natura tendit, est aliquid sibi congruens, quod dicitur *bonum* illius naturæ. Congruit autem habenti vim activam *agere*. Et licet creaturæ habeant etiam passivitatem, et ideo congruat illis etiam *pati*; attamen pati non habet rationem finis, quia passivitas non est *tendentia* ad patiendum, sed tantum *indifferentia*: ad finem autem requiritur tendentia. Notetur hic, quod quum Deus non sit ordinatus ad aliquid, est ipse sibi finis, et in seipso plene ac perfecte quiescit, in quo est infinita eius beatitudo. Et quamvis habeat infinitam virtutem, non tamen habet eam ut determinatam ad operationem extrinsecam, quum sit liber ad creandum, vel non creandum. Si tamen Deus operetur ad extra, non potest non intendere finem, scilicet communicationem perfectionum suarum ad extra in aliquo gradu finito (VIII. n. 42–49).

70. Auctores distinguunt *finem qui* et *finem cui*, finem *operis* et finem *operantis*, finem *proximum* et finem *remotum*, finem *efficiendum* et finem *obtinendum* etc.; de quibus magis convenienter agitur in Ethica. Omnes fines proximiorès habent rationem medii ad fines remotiores, sicut quilibet terminus ubicativus mobilis in motu est terminus *finalis* motus præcedentis et terminus *a quo* motus sequentis, et ideo terminus *medius* in toto motu: ut si quis ad acquirendam philosophiam velit emere libros, ad comparandos libros quærat pecuniam, ad habendam pecuniam vendat horologium. Primum in intentione erit acquisitio philosophiæ, seu *finis qui*, aut *cuius gratia*: primum in executione erit venditio horologii, quæ est medium ad habendam pecuniam, deinde pecunia quæ est finis proximus venditionis horologii, est medium ad emendos libros etc.; ita ut acquisitio philosophiæ quæ in intentione est primum, in executione sit ultimum. Si quis autem ordinet acquisitionem philosophiæ ad utilitatem patriæ, patria dicitur *finis cui*, id est cui prospicitur.

Hinc patet, dari subordinationem in finibus: et quum remotissimus omnium finium sit primum in intentione, necesse est ut omnes fines subordinati sub ultimo aliquo fine contineantur. Et sane nisi ponatur aliquod primum in intentione, impossibilis fit cæterorum intentio; inten-

duntur enim fines proximi ut media ad finem remotum: sublato autem hoc ultimo, media iam non haberent rationem mediorum, ut patet.

71. Solum ens rationale adhibet media ad finem; quia sola ratio potest coordinare unum ad aliud. Entia irrationalia habent finem sibi naturaliter præstitutum, quem non intendunt formaliter sub ratione finis, sed simpliciter consequuntur ex necessitate suæ naturæ. Ens rationale dicitur intendere finem *directive*, quia dirigit media ad finem sub formalitate medii et finis: bruta dicuntur intendere finem *instinctive* aut *apprehensive*, quia apprehendunt et appetunt bonum proprium, licet non se dirigant ad illud sub ratione finis per media cognita sub ratione mediorum: res materiales non dicuntur finem *intendere*, sed ad finem *tendere executive* tantum.

72. Solum bonum habet rationem finis (bonum enim dicitur *id quod omnia appetunt*, malum autem *id quod omnia aversantur*) et non bonum quodlibet, sed proportionatum agenti, ut dictum est supra. Unde distinctæ sunt finalitates proximæ in distinctis creaturarum ordinibus pro distinctis earum facultatibus: omnes tamen creaturæ suo quæque modo conspirant ad unum finem ultimum; quia, quum creatura sit opus Dei, et opus Dei necessario sit manifestatio divinarum perfectionum, omnis creatura huic ordini finalitatis subiicitur. Insuper, quum Deus sit primum agens et universale, eius intentio est prima omnium intentionum omnia sub se complectens, et consequenter est ultimus finis, cui cæteri omnes fines cogitabiles subordinari debent. Quæ autem sunt apte disposita ad finem sive ultimum sive proximum, dicuntur *ordinata*: ordo enim nihil aliud est nisi *apta rerum dispositio* (VIII. n. 43–45 et n. 55).

Media habent bonitatem a sua aptitudine ad finem tantum; evidens est enim quod medium non ducens ad finem non est bonum medium, etiamsi possit sub alia ratione accipi ut aliquid absolute bonum. Medio respondet *remedium*: est autem id, quo tolluntur vel vincuntur obstacula impedientia finem (VIII. n. 50).

73. Dicitur communiter, quod *finis movet* ad agendum. Hoc verum est, si agitur de creaturis habentibus passivitatem cognoscitivam et affectivam, et quarum bonum extra ipsas est; hæ enim nequeunt ferri in proprium bonum nisi ab illo moveantur secundum speciem et affectum. Sed hoc est per accidens; nam propria ratio finis non est nisi ut *intendatur*: potest autem intendi, etiam quando non habet rationem moventis. Sic Deus intendit finem, quin moveatur a fine; non enim indiget aut potest recipere motum a bono, ut illud cognoscat et intendat, quum ipse sit summum bonum et omne bonum, et non agat ad bonum sibi acquirendum, sed extra se communicandum. Item substantiæ naturales tendunt ad finem, quin tamen proprie moveantur a fine: quamquam de his dici possit quod in ipsa creatione recipiunt suam tendentiam a Deo, qui est primus motor, sicuti est ultimus finis. Et hæc de *causa finali* (VIII. n. 46).

74. Causa efficiens dicitur ea, *quæ per suum influxum activum facit aliquid esse, quod prius non erat.* Quare, quum omnia quæ fiunt constent

actu et potentia, ad ponendum effectum necesse est, ut virtus activa agentis terminetur actu ad potentiam illius actus receptivam: et in hoc consistit *causatio*. Res autem causata, seu *actus in potentia* receptus, dicitur res effecta, vel simpliciter *effectus*. Hæc causationis explicatio ipsi etiam creationi congruit, si recte intelligatur (VIII. n. 28–31).

75. Causa efficiens non est ipsa virtus activa agentis formaliter accepta, quo modo consideratur ut aliquid agentis, id est ut eius *terminabilitas*, sed agens secundum quod est cum ea virtute. Ratio est, quia virtus activa ut sic continet solum rationem intensitatis actionis, actio vero exigit etiam directionem; nam omnis motio sive localis, sive alterius ordinis, his duobus indiget. Directio vero desumitur a termino actuato, non ab actu ut sic. Unde ad habendam virtutem activam adæquate, necesse est considerare ipsum actum substantialem suo termino intrinseco completum, et sic ulterius terminabilem accidentaliter. Hoc autem est dicere ipsam substantiam agentis ut paratam ad agendum. Quare esse causam efficientem convenit ipsi substantiæ agentis completæ. Hinc patet quare dicatur quod *actiones sunt suppositorum*.

76. Conditio essentialis, sine qua nulla creatura causare potest, est existentia termini realis actuabilis intra sphæram activitatis agentis. Ratio est quia causa creata non producit nisi accidens: accidens vero postulat recipi in reali subiecto. Contra substantia increata, cuius esse est absolute independens, non requirit existentiam termini realis ut conditionem ad causandum: tum quia effectus proprius causæ increatæ est substantia, quæ est in seipsa et non recipitur in subiecto: tum quia si causa increata penderet in operando ab existentia cuiusvis subiecti, non esset absolute independens: tum quia redderetur impossibilis operatio propria primæ causæ, seu creatio, quæ debet esse ex nihilo sui et subiecti (VIII. n. 28).

Existente termino reali actuabili intra sphæram activitatis agentis, nulla alia conditio requiritur ad hoc ut causa producat suum effectum. Et ratio est, quia actui primo nihil aliud deest, nisi terminus sibi conveniens, ut fiat actus secundus. Excipitur virtus agentis liberi, quæ non est determinata ad unum; quamquam, si agatur de consensu libero, habebitur simplex actus, non actio effectiva; si vero agatur de viribus executivis, dici potest valde convenienter, earum terminos debere per ipsam voluntatem in earum sphæram actionis introduci: quod ostendit, etiam in hoc casu non aliam conditionem requiri ad actionem effectivam, ultra prædictam (IV. n. 81, 81).

77. Virtus substantiæ est *sine limite operativa* intra suam speciem tum *simultanee*, tum *successive*. Ratio est, quia activitas non indiget nisi positione termini intra suam sphæram, ut fiat in actu secundo; quare, multiplicatis terminis, multiplicatur actio. Item activitas non exhauritur agendo, nec consumitur, nec fatigatur aut debilitatur; nam activitas est terminabilitas actus, quo substantia est; et consequenter, sicut ratio essendi substantiæ non consumitur per actionem, sic nec eius activitas;

et ideo quamdiu durat substantia, durat eius causativitas. Et hic etiam notandum est quod agens ut agens non mutatur; hoc enim thesim confirmat (VI. n. 32, 33).

Si tamen agatur de substantia composita, cuius activitas resultat ex conspiratione plurium habentium propriam activitatem, evidenter posset augeri, minui, aut quomodocumque debilitari eius causalitas. Nam mutatis conditionibus, ex quibus dependet resultans, mutabitur resultans. Manebunt tamen singulæ partes substantiales simplices cum propria virtute immutabili (III. n. 69, 70).

78. Ad causalitatem effectivam revocatur causalitas *instrumentalis*. Instrumentum est *id quod, accepto motu ab agente, propria actione producit effectum.* Sic malleus est instrumentum contusionis, et serra corrosionis. Instrumentum est causa efficiens, sed indiget applicari ab alio agente. Applicatur autem per impressionem motus in ipso; nam hæc impressio motus causat velocitatem quamdam determinatam in massa instrumenti, qua hoc fertur in rem a se attingendam: et sic oritur conflictus, in quo res et instrumentum *propriis viribus* agunt et reagunt mutuo, cum utriusque immutatione (IX. n. 13, et VIII. n. 40).

Actio applicativa instrumenti terminatur ad ipsum instrumentum, quod per motum receptum ponitur in certis quibusdam conditionibus quoad exercitium suarum virium: effectus vero ab instrumento productus procedit ex ipso instrumento *effective*, et a movente instrumentum ut a ponente necessariam conditionem. Qui movet instrumentum dicitur *causa principalis*, et quidem recte, quia ex modo movendi instrumentum pendent conditiones inferentes hanc vel illam instrumentalis operationis intensitatem et consequenter ex modo movendi pendet determinatio effectus (VIII. n. 40, IX. n. 13). Male tamen diceretur *causa principalis*, si quis per hoc vellet *totam* efficaciam tribuere moventi, et instrumentum ut quid mere passivum sua causalitate efficiente privare.

79. Est et alia proprietas entis ex parte actus, et est habere *quando*. Actui substantiali respondet *quando* absolutum et intrinsecum, quod non est accidens (VI. n. 5).

Actui accidentali respondet *quando* relativum, vel ratio peculiaris essendi accidentaliter mutans *quando* substantiæ (VI. n. 40, 41).

Est autem *quando* terminus extrinsecus terminans virtualitatem Divinæ æternitatis (III. n. 30–38).

Ex *quando* accipiente diversam rationem essendi oritur tempus, vel duratio successiva, quæ est propria omnis creaturæ (III. n. 39–45).

ARTICULUS SECUNDUS.

Proprietates entis ex parte termini.

80. Constat ex præcedentibus, terminum intrinsecum entis esse id quo eius actus primus intrinsece terminatur. Hic terminus in omni substantia creata est potentialis, et dicitur *potentia realis passiva*, vel subiicibilis,

quia subiicitur actioni agentis, et eam recipit patiendo. Hinc sicut dicitur quod *omne agens agit in quantum est in actu*, sic etiam dicitur quod *omne patiens patitur in quantum est in potentia.*

Quum omnis creatura habeat terminum potentialem, omnis creatura habet intrinsecam capacitatem mutationis, seu est subiectum passionis receptivum. Contra Deus, in quo terminus, seu Verbum, est totus in actu et nihil habet potentialitatis, est prorsus impassibilis et immutabilis, et non habet rationem subiecti (VIII. n. 28).

81. Passivitas seu potentialitas, quæ est in agente, est principium directionis complens materialiter activitatem agentis in causando. Sic in substantia materiali activitas parata est ad agendum *a centro in sphæram*: hoc autem centrum directionis est illud idem punctum, in quo substantia materialis recipit actionem motivam ab extrinseco. Cuius rei ratio est evidens; nam quum directio sit a puncto ad punctum, sicut a puncto procedit actio, ita ad punctum terminatur, seu in puncto recipitur. In substantia spirituali intellectus passivus, in quo recipiuntur species ab obiectis impressæ, est quodammodo centrum directionis in intuendo intelligibilia, quia virtus intuitiva dirigit intuitionem a suo subiecto ad aliquid aliud, tamquam a termino ad terminum, secundum quod intelligibile movet passivitatem subiecti (VI. n. 17).

Passivitas sequitur materiam, sicut activitas formam: unde etiam in spiritibus, ubi non est materia proprie dicta, passivitas dicitur pertinere ad *materiale* entis, et activitas ad *formale.* Hinc passivitas est id secundum quod *causa materialis* suo modo causat effectum, non secus ac activitas est id per quod *causa efficiens* causat suum. Quare *subiectum* non est ipsa passivitas, sed substantia secundum suam passivitatem. Proprium est igitur substantiæ creatæ *esse susceptivam passionis*, et quidem sine limite (VII. n. 76).

82. Dum substantia subiicitur actioni agentis, eius passivitas habet se ut *causa materialis* passionis: agens habet se ut *causa efficiens*, et ipse actus, qui in passivitate recipitur, habet se ut *causa formalis.* Sic in productione motus localis *momentum vis* in passivitate materiæ receptum habet se ut *causa formalis*, et evolvitur secundum *velocitatem*, in qua habetur *formale* motus: passivitas vero materiæ recipiens momentum vis habet rationem *causæ materialis*, et actuatur in ratione *momenti motus*, quod se evolvit secundum *directionem*, in qua habetur *materiale motus.* Ex conspiratione vero velocitatis et directionis, tamquam ex formali et materiali, resultat *unitas motus actualis*, eodem modo quo ex actu et potentia resultat unitas cuiuslibet alterius entis (III. n. 72–74).

83. Hinc apparet dari *causalitatem formalem* et *causalitatem materialem.* Causa formalis est *id quo datur reali subiecto aliquod esse determinatum*, actuando eius potentiam passivam: causa materialis est *id quod recipit determinatum esse* a causa formali; unde unius conceptus ad conceptum alterius ducit. Sic anima est causa formalis hominis, et corpus causa materialis eiusdem.

Causa formalis dicitur etiam *forma*, sicut causa materialis dicitur ma-

teria. Formæ autem materiales dicuntur *educi* per operationem agentis *ex potentia materiæ*, in quantum materia est tale subiectum quod ob suam passivitatem sinit se disponi ab agente ad illas formas, et per illas fit in actu. Proprie tamen hoc dici nequit nisi de formis accidentalibus. Ratio est quia formæ substantiales numquam educuntur de potentia materiæ, sed concreatur unum in altero, ita ut materia per formam primo accipiat esse (I. n. 32–34).

Attamen ipsum nihilum, ex quo creatur substantia materialis, concipi potest et concipitur ut *potentia essendi sub privatione actus essendi*, et hoc modo dici potest *materia prima*: quæ non est subiectum, quum nullam habeat entitatem, sed apprehenditur ad modum cuiusdam primi subiecti, quia accipit esse, et, posita forma substantiali, fit realis terminus entis (VIII. n. 28).

Si autem nihilum cogitetur ut id ex quo etiam substantia spiritualis per creationem educitur, evidenter non poterit vocari *materia prima*, quia hoc nomen est relativum ad formam materialem, non ad actum intellectivum (VIII. n. 29).

84. Quando agitur de forma substantiali et materia prima se complentibus in primo esse, præstat dicere *principium materiale* et *principium formale*, quam *causam materialem et causam formalem*. Ratio est, quia omnis vera causa debet esse aliquid in rerum natura, ut concipiatur posse causare: et forma quidem substantialis existit in divina virtute, eminenter tamen, et *non ut talis forma*; at materia prima nullo modo existit in rerum natura. Non ergo habent ad se mutuo rationem *causæ* formalis et materialis entis. Contra *principium* sumitur latius quam causa, et significat constitutivum rei: et sic quamvis res constituta sit una res physice, resolvitur metaphysice in duo principia, quorum alterum recte dicitur formale, alterum materiale (I. n. 13 et 27).

At in homine anima et corpus non tantum principiant, sed stricte causant individuam naturam, quia tam anima, quam corpus habent suum esse physicum, quo causare possint (I. n. 49–60).

85. Ex dictis hic et præcedenti articulo constat quatuor esse genera causarum, nempe causam *finalem*, *efficientem*, *materialem*, et *formalem*: et similiter quatuor sunt respondentia genera principiorum. Principium *materiale*, ut nunc dictum est, est materia prima in rebus materialibus, in cæteris vero terminus in potentia ad essendum: principium *formale* est actus primus entis: principium *effectivum* est virtus agentis; et est principium tantum, non causa, quia causa efficiens est ipsum agens, ut dictum est: principium *finale* est ratio boni apprehensa in causa finali, quæ propter talem rationem boni est amabilis vel appetibilis. Sicut autem sub quatuor generibus causarum continentur quædam aliæ causæ, quæ ad illa genera reducuntur, ita etiam sub quatuor generibus principiorum cætera principia continentur, ut *principium* motus, quod est eius *initium*, et reducitur ad materiam, et *principium* demonstrationis, quod reducitur ad virtutem effectivam etc.

Est et alia ratio ponendi distinctionem principiorum a causis, si videlicet nomen causæ tribuatur tantum illi, quod actu causat, nomen vero principii tribuatur illi, quod est aptum ad causandum, priusquam actu causaverit. Et hoc modo actus substantialis et materia eo actuata dici possunt causa formalis et materialis substantiæ existentis, licet unum in altero includatur: contra actus primus essendi et materia prima ut concipiuntur in priori ad constituendum ens, dicentur principium formale et materiale.

86. Diximus proprium esse substantiæ creatæ esse susceptivam passionis. Evidens est autem quod *sola passio* recipi potest in potentia passiva, quia hæc potentia est terminus actuabilis sola actione agentis, et actio passionem infert. Attamen substantia creata, et omne ens, non excepto Deo, dicitur aliquando subiectum passionis metaphoricæ, ut quum dicimus subiectum relationis, scientiæ et similium; tunc enim passio proprie nulla est nisi logica. Sic Deus est subiectum scientiæ in quantum est *scitus*, album est subiectum similitudinis, in quantum comparatur ad aliud album, homo est subiectum paternitatis, in quantum habet filium etc. Hoc modo subiectum non recipit aliquid quod in ipso inhæreat, sed tantum *denominationem* sive realem sive rationis; unde dicitur subiectum *prædicationis* vel *attributionis*, et valde accurate distingui debet a subiecto *inhæsionis*.

87. Est et alia proprietas entis ratione termini, scilicet habere *ubi* sive locale, sive intellectuale. Termino substantiali respondet *ubi* absolutum et intrinsecum, quod non est accidens (VI. n. 6).

Termino accidentali, seu potentiæ ut accidentaliter actuatæ, respondet *ubi* relativum et accidentale, quod est ratio peculiaris essendi illius *ubi* quod ad substantiam rei pertinet (VI. n. 42).

Est autem *ubi* terminus extrinsecus terminans virtualitatem divinæ immensitatis (III. n. 2–12).

Ex *ubi* distinctis, seu habentibus distinctam rationem terminandi resultat spatium relativum, distantia, locus (III. n. 13–22).

ARTICULUS TERTIUS.

Proprietates entis ex parte complementi.

88. Quum complementum entis sit eius actualis unitas exsurgens ex actus et termini conspiratione, competunt enti ratione complementi omnia quæ competunt ei ratione actus et termini in quantum complete considerantur. Et primo quum substantia ratione sui complementi sit *una*, et unitas sit principium numeri, competit substantiæ ratione sui complementi esse *principium multitudinis* et esse *principium distinctionis* (VI. n. 10 et 18).

Item, quemadmodum proprium est substantiæ, *ratione actus*, habere virtutem activam cuiusdam *intensitatis* in movendo, et proprium est eiusdem, ratione termini, signare *directionem* qua intensitas motus indiget ut sit completa, ita proprium est eiusdem substantiæ, ratione sui complementi,

habere *unitatem actionis* ex intensitate et directione resultantem; ita ut unitas actionis ab ipsa substantiali unitate agentis sit repetenda. Itaque secundo proprium est cuiusvis substantiæ ratione sui complementi dare actualem unitatem actioni ut ex se prodeunti; unde si unum elementum materiæ agat in plura quomodocumque in spatio posita, actio erit una realiter ex parte agentis, licet denominetur formaliter multiplex ex parte terminorum in quibus ad modum passionis recipitur, et maior vel minor prout recipitur magis vel minus secundum legem distantiarum. Contra resultans multarum actionum non est una prout procedit ab agentibus, sed tantum prout in uno recipitur, ut nunc dicemus (II. n. 61).

89. Sicut substantia *ratione termini* est susceptiva *passionis* habentis intensitatem et directionem, ita proprium est eiusdem, ratione complementi, habere *unitatem motus* ex velocitate et directione recepta resultantem: ita ut unitas passionis et motus ab unitate ipsa substantiali patientis sit repetenda. Quare etiamsi unum elementum materiæ simul moveatur a pluribus agentibus, non poterit nisi *unum motum* resultantem recipere; quia, si quod movetur est unum, omnes motiones in unum motum conspirant. Hinc resultans actionum in ipso tantum passo existit ut resultans, quia non est *una resultans* nisi ratione unius passi; et proinde melius vocaretur *resultans passionum* quam *actionum*, nisi forte actio accipiatur, non *in fieri*, sed *in facto esse*, quo modo identificatur cum actuali passione (VI. n. 25 et 38).

90. Per supradicta patet quomodo individuentur actio et passio. De reliquorum accidentium individuatione illud constat, *quantitatem massæ*, seu *discretam* individuari per ipsam individuationem terminorum discretorum, ex quibus exsurgit, et per individuum nexum inter hos terminos existentem: sed hæc individuatio est relativa tantum, quia multitudo non nisi relativam habet unitatem. *Quantitas* autem *dimensiva* seu *continua* nihil aliud est quam spatii inter datos terminos comprehensi mensurabilitas per motum (per quem est etiam *quantitas temporis successiva*), et exsurgit ex complexu relationum localium, quarum unaquæque est individua ex sua natura: et sic quantitas dimensiva non habet nisi relativam individuationem (II. n. 110).

Ubi et *quando* absoluta individuantur ex unitate agentis et patientis: sed *ubi* et *quando* accidentalia individuantur ex unitate actionis et passionis accidentalis; non enim sunt accidentalia nisi ut connexa cum actione et passione accidentali (VI. n. 40–44).

Relatio est ex natura sua individua, quum non sit ab aliquo uno *efficiente*, nec in aliquo uno *recipiente*, sed sit de se quædam *unitas resultans* ad modum complementi ex aptitudine *unius* fundamenti ad attingendos seu denominandos duos terminos singulares eius rationem participantes (VI. n. 47).

Qualitas individuatur sicut actio et passio, quia non est nisi modus essendi substantiæ agentis et patientis, aut paratæ ad agendum et patiendum. Sed eius individuatio est relativa tantum, quotiescumque natura,

ad quam pertinet, est composita, et quotiescumque resultat ex multis passionibus conspirantibus ad constituendum habitum (VI. n. 64).

Tandem *situs*, sicut etiam *habitus*, consistit in relatione quadam, quæ individuatur seipsa, ut dictum est.

91. Proprium est substantiæ spiritualis ex parte sui complementi habere *affectivitatem*. Quum enim unitas resultans ex conspiratione actus intellectivi cum suo termino sit unitas *amoris*, sive *affectus*, et amor hic sit proportionatus cognitioni ex qua resultat, necesse est, ut substantia, quæ est in potentia ad novas et novas cognitiones, sit in potentia ad novas et novas resultationes affectivas: et hoc est habere *affectivitatem*. Quomodo hæc affectivitas differat a potentia passiva proprie dicta explicatum est supra.

In homine affectivitas resultat ex cognitione tum intellectiva, tum sensitiva, quia homo intelligit cum phantasmate: et ideo affectivitas in homine est simul rationalis et animalis, seu superior et inferior (V. n. 24, 25).

In brutis, in quibus principium vitale non est intellectivum, non habetur nisi affectivitas sensibilis, seu animalis, quæ resultat ex sensibili cognitione (V. n. 66 in nota).

Tandem in substantia pure materiali, in qua nullum est principium cognitionis, nulla esse potest affectivitas proprie: sed adhuc dicitur *affici* metaphorice, in quantum ex passione, cui subiicitur secundum materiam, resultat in substantia materiali motus localis, qui est eius affectio. Quare affectivitas materiæ est eius *mobilitas*. Mobilitas, ut magis indeterminatum quam affectivitas, dici potest de omni ente, excepto Deo. Nam ubi nulla est potentialitas receptiva, ibi nulla est mobilitas.

Etiam accidentia pati dicuntur aliquas affectiones secundum quod intenduntur aut remittuntur: magis proprie autem dicendum est quod substantia quoad aliquid accidentale patitur affectionem. Item motus dicitur proprias affectiones habere, in quantum ex recto fit curvus, vel contra: sed quum directio sit constitutiva motus, mutatio directionis proprie novum motum constituit, non modificationem motus existentis; præsertim quum motus semper sit in fieri, ideoque nequeat, proprie loquendo, accipi ut *reale subiectum* modificationis cuiuslibet (III. n. 75–80).

INDEX.

IX.

DE ACTIONE DEI IN MUNDO.

FINIS.

Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street.





